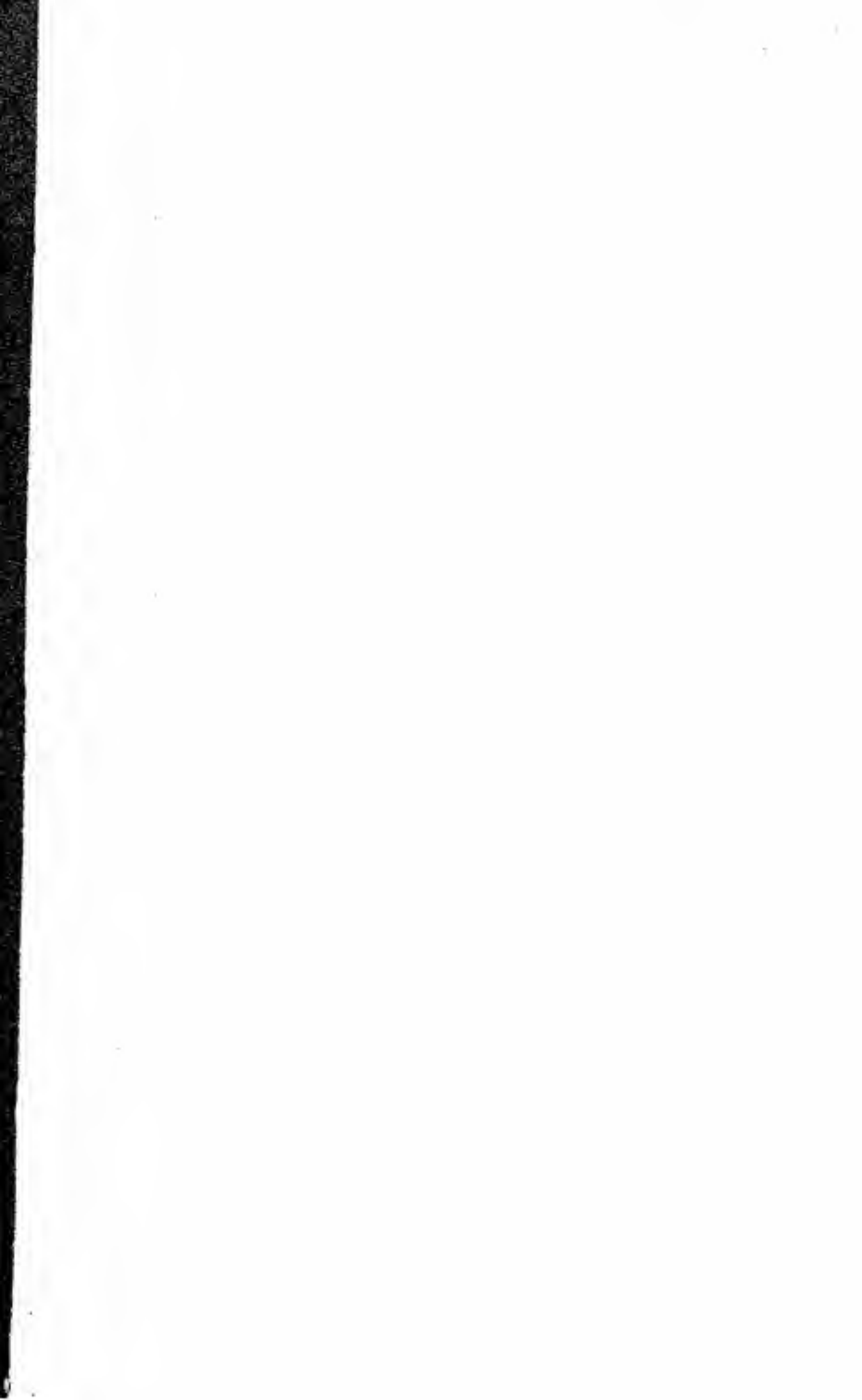


GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

CLASS _____

CALL No 294.321 DeG

D.G.A. 79.



H. DE GLASENAPP

Professeur à l'Université de Königsberg

MYSTÈRES BOUDDHISTES

DOCTRINES ET RITES SECRETS
DU " VÉHICULE DE DIAMANT "

TRADUCTION FRANÇAISE DE JACQUES MARTY
Docteur en théologie, diplômé de l'École des Hautes Études

Avec 3 croquis et 8 gravures hors texte



PAYOT, PARIS

100, BOULEVARD ST-GERMAIN

1944

Tous droits réservés

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 4968.

Date. 27.8.56.

Call No. 294.321/ Deg.

AVANT-PROPOS

« Trois choses, a dit le Bouddha, brillent ouvertement, non en secret ; ce sont le soleil, la lune et la doctrine du parfait » ; il désigne la clandestinité (1) comme un attribut des femmes, des sentences brahmaniques et des faux préceptes.

En dépit de ces affirmations du « Sublime », rien ne put empêcher qu'avec le temps naquit au sein même du bouddhisme une doctrine cachée, qui cherchait la clef du monde transcendant en faisant usage de syllabes et d'aphorismes magiques, ainsi qu'en pratiquant rites consacrés et cultes de mystère. C'est durant les premiers siècles de notre ère que se développa cet ésotérisme. Depuis les années 601-700 environ, il prend décidément place, sous le nom de « véhicule de diamant » (vajrayâna), dans l'histoire du bouddhisme dont il constitue la troisième phase nettement différenciée, à côté des deux formes plus anciennes, connues respectivement sous le nom de « petit » et de « grand véhicule ».

De bonne heure déjà, les doctrines et rites secrets du vajrayâna excitèrent l'intérêt du monde occidental. Les premiers renseignements qui lui en parvinrent étaient dus aux missionnaires dont l'activité s'exerça en Chine et au Thibet ; en revanche, aucun des voyageurs ayant plus anciennement parcouru l'Inde n'en souffle mot, et cela n'est pas merveille, puisque, en leur temps, le vajrayâna avait cessé d'y fleurir. Il faut arriver jusqu'au début du XIX^e siècle pour rencontrer, que ce soit dans le Nepal, dans l'Inde en deçà du Gange ou à Java, d'authentiques monuments du « bouddhisme magique ». Alors seulement s'ouvrit la possibilité d'apercevoir les rapports historiques que présentaient entre eux les différents modes d'expression

(1) *Anguttara-Nikâya*, texte pali, éd. R. Morris, *Pali Text Society*, Londres, 1885-1900, I, p. 282.

établis au sein d'une croyance qui s'était répandue, en une rapide poussée vraiment triomphale, à travers l'Asie orientale tout entière, de la Sibérie à l'Insulinde. La très vive attention qu'à cette époque Guillaume de Humboldt (1) et d'autres savants vouèrent au dogme et au culte du véhicule de diamant, était appelé par la suite à subir comme une éclipse, car les recherches se portèrent de préférence sur l'étude des textes composés en langue pali. C'est seulement aux approches de l'année 1900 que le vajrayâna devait recommencer à faire l'objet d'investigations scientifiques, quand bien même le nombre des travailleurs qui explorent ce domaine demeure actuellement assez restreint. Au cours des dernières années, la découverte de nouvelles sources d'information a si notablement enrichi notre connaissance de l'ésotérisme bouddhiste que le moment paraît venu pour en tenter un exposé synthétique, si fragmentaire qu'à maints égards reste à ce jour ce que, dans ce domaine, nous pouvons tenir pour acquis. C'est pourquoi, en partant des textes dont je dispose et en les complétant par les souvenirs et impressions que m'a laissés le culte du véhicule de diamant tel qu'il m'apparut au Japon, à Pékin et au Bengale (Darjiling), j'ai voulu tenter de tracer ci-après une esquisse d'ensemble de cette doctrine secrète de l'Inde, qui compta autrefois nombre d'adeptes sur le continent arrosé par le Gange, et qui aujourd'hui encore en rallie beaucoup dans l'empire du mikado aussi bien qu'au sein du domaine où règne le lamaïsme.

(1) W. v. HUMBOLDT, *Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, Travaux de l'Académie royale des sciences, année 1832, Berlin, 1836-38, premier volume, p. 95 ss.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	9
I. — ORIGINE ET ÉVOLUTION DU VÉHICULE DE DIAMANT. SA NATURE.....	11
I. La formation	11
II. Développement et décadence du véhicule de diamant dans l'Inde cisgangétique.....	45
III. Le véhicule de diamant en Asie méridionale, orientale et centrale	62
II. — LES DOCTRINES ET LES RITES TANTRIQUES.....	72
I. Doctrines secrètes. Leur transmission	72
II. Les bases métaphysiques.....	75
III. Le panthéon.....	80
IV. Le secret des trois actions	89
V. La symbolique cultuelle	100
VI. Les rites abhisheka.....	115
VII. Rites pour circonstances particulières	126
VIII. Rites et puissances magiques.....	142
IX. L'ordre du salut	147
III. — LE CULTE SHAKTI ET SON ÉSOTÉRISME.....	152
I. Définition et origine du shaktisme bouddhiste.....	152
II. Les doctrines et les rites secrets.....	156
III. Le relatif et l'absolu.....	163
EXPLICATION DE QUELQUES EXPRESSIONS D'ORIGINE ÉTRANGÈRE.....	173

Les mots transcrits des langues asiatiques et figurant dans le texte du présent volume se prononcent suivant les indications suivantes :

c et *ch* : comme *tch* en français

j et *jh* : " *dch* "

dch et *sh* : " *ch* "

y " *j* "

hs (transcrit du chinois) comme le *ch* allemand dur.

y (transcrit du chinois) comme le *dch* en français.

Les termes bouddhistes sont reproduits sous leur forme sanscrite, sauf lorsque nous spécifions : chinois, japonais, thibétain ou mongol.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

HORS TEXTE

- Pl. I. — Le bouddha *Vairocana* (japonais : Dainichi) du monde adamantin (cf. p. 38). Statue de bois, avec des vestiges de laque dorée. Hauteur : 92 cm. (Japon, xiii^e siècle). Propriété des musées nationaux de Berlin, département de l'Asie orientale. Cliché du musée 32
- Pl. II. — *Bouddhalocanā*, « œil du Bouddha », bouddha, bodhisattva ou roi du savoir féminin, de l'école shingon. Voir p. 81. Le nom japonais est : Butsugen Butsumo. Peinture sur soie, hauteur : 113 cm., 3. xiii^e siècle. Propriété du temple kyôgokokuji à Kyoto. Figurait en 1939 à l'exposition d'art japonais ancien à Berlin. Dans le volume publié en 1939 par les musées nationaux de Berlin (librairie de la science de l'art, Berlin) et intitulé : *Ausstellung altjapanischer Kunst 1939*, on en donne, p. 66, l'explication que voici : « Butsugen est assise sur un bouton à fruit au milieu d'une fleur de lotus. Autour d'elle, en rapport spirituel avec elle, Bouddha et d'autres divinités. Aux quatre angles, symboles bouddhistes. » L'article « Butsugemmo » du *Hôbôgirin* (p. 205 ss.) traite amplement de ce personnage. Cliché des archives de l'institut du Japon à Berlin 33
- Pl. III. — Le patriarche *Amoghavajra* (cf. p. 54) assis sur un haut fauteuil. L'œuvre est attribuée au peintre Chang-Ssu-kung (qu'on suppose avoir vécu au xiii^e siècle), connu seulement au Japon, car la tradition chinoise ne le mentionne pas. Elle se trouve dans le temple jingoji à Kyoto. Cliché du docteur F. Stoedtner, Berlin. 64
- Pl. IV. — *Vajranāda* (japonais : Kongô-ku), l'un des cinq « bodhisattvas des cinq grandes forces » (japonais : godairiki bosatsu.) Les cinq forces (sanskrit : pancabalāni) sont : la foi, l'énergie, la mémoire, la méditation et la sagesse. Vajranāda, le premier des cinq, tient comme symbole la roue sacrée. Cf. à son sujet : M. W. DE VISSER, *Ancient buddhism in Japan*, Leyde, 1935, p. 142 s. Le dessin sur papier, à l'encre de Chine, date de la fin du xii^e siècle. Hauteur : 376 cm. Propriété du temple fugen-in, Koyasan. Cf. *Ausstellung altjapanischer Kunst 1939*, p. 70. Cliché des archives de l'institut du Japon à Berlin 65
- Pl. V. — Le *mandala du monde adamantin* (vajra-dhātu, japonais : kongo-kai, voir p. 110). Ses neuf parties contiennent l'image de plus de quatre cents entités vénérables on ne peut plus variées. Dans la reproduction, est seul reconnaissable, dans le rectangle médian de la

rangée supérieure, le panbouddha Vairocana, trônant seul. Pour plus de détails, voir SMIDT, <i>O. Z.</i> , 6, p. 184 ss. Ce mandala se trouve sur une peinture dorée, à fond de damassure violette, haute de 107 cm., 8 et datant du XII ^e siècle. Propriété du sanctuaire uesugi jinga, Yamagata-Ken. Cf. <i>Ausstellung altjapanischer Kunst 1939</i> , p. 56. Cliché des archives de l'institut du Japon à Berlin.....	112
Pl. VI. — <i>Acala</i> (japonais : Fudô), l'un des cinq grands rois du savoir (vidyâ-râja, japonais : myôô) de l'ésotérisme bouddhiste. Statue japonaise en bois assemblés, creuse. Hauteur : 93 cm., 2. Propriété de M. Taikwan Yokoyama, à Tokio. Elle représente Acala en vainqueur du malin, armé d'un glaive et d'une fronde. Cf. <i>Ausstellung altjapanischer Kunst 1939</i> , p. 120. Cliché des archives de l'institut du Japon à Berlin	113
Pl. VII. — <i>Vajradhara</i> (voir p. 50, 86), avec sa shakti (p. 155). Statuette de bronze (hauteur : 15 cm., 5) du Népal. Propriété du musée national d'ethnographie à Munich. Cliché de ce musée.....	144
Pl. VIII. — Bannières portant des formules de bénédiction. Au fond, le Kanchinjanga, troisième sommet du monde. Darjiling (Himalaya), Indes anglaises. Album des archives de l'auteur	145

DANS LE TEXTE

Un <i>vajra</i> à cinq branches terminales aux deux extrémités. Longueur : 10 cm., 5. Collection de l'auteur	23
<i>Méditation sur la syllabe « a »</i> . Copie d'après <i>Hôbôgirin</i> , p. 3, où le sujet est traité tout au long dans l'article <i>ajikan</i>	97
« Le geste de la mise en mouvement de la roue de la loi » (dharma-cakra-(pravartana-)mudrâ, japonais : tem-bôrin-in). Partie d'un dessin mural représentant le bouddha Amitâbha. VII ^e siècle. Temple hôryûji (Japon). D'après <i>Hôbôgirin</i> , p. 29. Voir là aussi le tableau 2.	99

MYSTÈRES BOUDDHISTES

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE ET ÉVOLUTION DU VÉHICULE DE DIAMANT. SA NATURE

I

LA FORMATION

Gautama Bouddha (560-480 avant Jésus-Christ), si l'on en croit les textes les plus anciens (1), proclamait une doctrine de salut destinée à conduire l'individu sur la voie du perfectionnement moral, jusqu'à l'affranchir de la suite indéfinie des renaissances à des formes d'existence toujours inédites, dont l'origine se perdait dans la nuit des temps. De quelle force procède en l'homme une vie nouvelle après la mort ? De la *volonté*. Dès lors, les cérémonies purement extérieures que les brahmanes préconisent, sacrifices, ablutions dans les eaux du Gange, sont dépourvues de toute valeur pour nous faire progresser vers le salut. Pas davantage les dieux ne sauraient nous y aider. Eux-mêmes restent bien plutôt soumis à la loi de la rétribution de toute conduite (karma), car

(1) J'ai exposé comment je conçois le rapport entre la doctrine qu'expose le canon pali et celle du Bouddha, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Z. D. M. G.), 92 (1938), p. 416. Si l'histoire du bouddhisme et son évolution doctrinale ne sont ici qu'esquissées, j'en ai traité plus amplement dans deux ouvrages : *Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten*, et : *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*. Sur la formation du *vajrayāna*, voir aussi mon article de la Z. D. M. G., 90 (1936), p. 546-572.

à quoi sont-ils redevables du haut rang qu'ils occupent, sinon à leurs bonnes œuvres accomplies au cours de leurs existences antérieures ? En outre, aussitôt que s'épuisent les répercussions de leur karma bienfaisant, ils deviennent susceptibles de renaître tout simplement sur la terre. Seul l'effort personnel assure à quiconque s'élève à la perfection, en se libérant de la souffrance inhérente aux vicissitudes du monde (samsâra) où il n'est qu'un errant, l'intégral affranchissement des passions et des réincarnations. Aussi purifié au cours d'existences sans nombre, le fidèle devient enfin un moine pieux, qui renonce au monde ; sa conduite ascétique et sa vie spirituelle toujours approfondie lui acquièrent la sainteté d'un arhat, lequel, lorsqu'il meurt s'éteint aussi doucement qu'une lampe dont le combustible s'est épuisé.

Aux yeux du plus lointain passé, qu'est donc le Bouddha ? Un arhat, qui se distingue des autres en ce que, lors de son « illumination » (bodhi), il redécouvrit d'une manière tout indépendante l'éternelle doctrine du salut déjà annoncée en un temps antérieur au sien, et la répandit pour que l'universalité des êtres en obtinssent le suprême bienfait. Au demeurant, il se borne à faire office de guide vers le nirvâna, car, s'il possède la puissance de faire des miracles, il n'est pas en mesure de sauver lui-même qui que ce soit, d'opérer une rédemption ; par sa prédication, il peut seulement faire naître dans une âme la décision de conformer aussi bien la conduite que la pensée à la « bonne loi ». Entré dans le nirvâna lorsqu'il mourut, le Bouddha n'exerce plus sur ses adeptes aucune influence directe, quelle qu'en puisse être la nature ; s'il attise leur zèle, c'est uniquement par son

exemple et par les ordonnances qu'il a laissées. Le culte que la communauté la plus ancienne a voué à sa mémoire, à ses reliques, à ses stûpas (monuments contenant des reliques), n'a qu'un but : éveiller de pieuses pensées dans l'âme du fidèle lui-même ; quant au « sublime », défunt au sens intégral du terme, vraiment éteint, il ne saurait ni prendre plaisir aux fleurs offertes par les croyants, ni récompenser leurs dons, ni exaucer leurs prières.

Ce n'est pas sans éprouver une surprise, maintes fois exprimée, qu'on remarque, avec quelle rapidité se propagea à travers l'Inde entière une doctrine marquée au coin d'une spiritualité si prononcée : elle ne répondait guère à l'aspiration humaine qui toujours réclame des rites cultuels ; elle ne se souciait pas de mettre en branle l'un des ressorts les plus puissants de toute religion passant dans les actes, j'ai nommé l'espérance d'obtenir à force de prières et de sacrifices soit la délivrance de tout danger et misère, soit, en ce monde même, le bonheur.

Mais l'énigme se résoud, lorsqu'on se représente que l'ancien bouddhisme voulait être uniquement une *doctrine de salut*, et qu'à ses côtés il laissait subsister intacts les conceptions, croyances et usages religieux répandus parmi le peuple, intacts, disons-nous dans toute la mesure où ils ne contredisaient pas ses propres principes ; ceci excluait, notamment, les sacrifices d'animaux, mais le cas en reste isolé. Pour obtenir la guérison de ses maladies, la fécondité de son bétail, d'heureuses récoltes et d'autres avantages temporels, tout Indien demeurerait libre de s'adresser aux divinités périssables ; après comme

avant l'apparition du Bouddha, on faisait célébrer par les prêtres, qu'ils soient brahmanistes ou rattachés à diverses sectes, les rites de bénédiction lors d'un mariage, l'incinération des cadavres, et ainsi de suite, tout comme ces coutumes s'observent aujourd'hui encore à Ceylan et dans l'Inde transgangétique ou çà et là en Indo-Chine.

A côté de la tendance ancienne qui caractérisait le bouddhisme, voici que, vers le début de notre ère, en apparut une nouvelle, qui visait à faire de la doctrine du sage Shâkya non plus une sagesse mais un mouvement de croyance d'une portée illimitée ; en effet, il s'agissait désormais de s'appliquer à satisfaire tous les besoins que l'enseignement antérieur n'avait pas insérés dans son domaine. Cette inspiration renouvelée voulait constituer un « mahâ-yâna », un grand chemin, un « grand véhicule » pour conduire à la rédemption ; elle élargissait et étendait les buts à atteindre ; aussi, par comparaison, appela-t-on désormais avec condescendance la doctrine ancienne : « petit véhicule » (hîna-yâna). Celle du grand véhicule, exposée dans de nouveaux sûtras (textes à enseigner) qui contenaient, disait-on, des instructions du Bouddha jusqu'alors tenues cachées, exprime une éthique universelle et activiste. Le fidèle ne se donne plus pour suprême ambition l'état d'arhat délivré et séparé du monde, mais il cherche à devenir un *bodhisattva*, c'est-à-dire un messager ou porteur du salut, s'évertuant assidûment à atteindre l'illumination et l'état d'un bouddha ; d'existence en existence il se purifie, son activité se consacre sans la moindre interruption au bien de tout ce qui vit. Chaque individu porte en lui le

germe susceptible de faire plus tard de lui un bouddha ; la seule condition nécessaire qu'il soit tenu de remplir à cet effet consiste à s'efforcer de développer le potentiel dont il se trouve ainsi doté. Si les bodhisattvas terrestres, qui poursuivent la perfection, lentement sans doute mais avec une tenace persévérance, ne parviennent que partiellement à l'idéale capacité d'aider autrui, d'autres bodhisattvas, par des progrès toujours graduels, sont arrivés si loin sur la voie de la perfection morale que, du sein des mondes célestes, ils peuvent assister de leurs forces miraculeuses ceux qui les invoquent. Ainsi, sous les traits d'un Maitreya, d'un Avalokiteshvara et d'innombrables autres bodhisattvas, le bouddhisme se donnait désormais de surnaturels protecteurs, qui lui dispensaient leurs grâces et répondaient aux besoins éprouvés dans les milieux les plus vastes. La conception que l'on se faisait des bouddhas eux-mêmes subit également une transformation conforme aux vues nouvelles. L'ancien bouddhisme ne connaissait qu'un petit nombre de bouddhas, car il professait qu'un seul d'entre eux paraît à chaque période de l'évolution du monde. Tout au contraire, selon l'enseignement du mahâyâna, il existe autant de bouddhas que de grains de sable dans le lit du Gange. Au gré d'une imagination riche en trouvailles mythologiques, il se créa donc une masse de figures telles qu'Amitâbha, le bouddha de l'infinie splendeur lumineuse, Vairocana, semblable au soleil, etc. ; elles eurent tôt estompé l'image du Bouddha historique, Shâkyamonni, qui n'apparaît plus qu'à l'arrière-plan. Les bouddhas du « grand véhicule » se distinguent très nettement de ceux du hînayâna, avant tout pour une

raison essentielle : leur activité au profit du monde ne se termine pas à titre définitif au moment où ils accèdent au suprême nirvâna. Leur nirvâna ? Il est « *apratish-thita* », c'est-à-dire sans silence. A tout jamais ils demeurent en activité au service du bien.

Le principe théorique sur lequel repose cette représentation nouvelle nous offre une construction métaphysique originale. Tout bouddha apparaît simultanément dans trois corps (*kâya*), entendez : trois manières d'être. Sur la terre il circule avec un corps matériel apparent (*nirmâna-kâya*), comme un homme dont la vie n'a qu'une durée limitée. D'autre part, il est pourvu d'un corps supraterrestre (*sambhogakâya*) pour exercer son activité dans un monde céleste, dont l'origine est due à ses bonnes œuvres ; là il se trouve entouré d'êtres supérieurs à ceux d'ici-bas. Enfin, son corps cosmique (*dharmakâya*) lui permet de n'être autre que l'essence même de ce qui constitue l'état de bouddha, et par conséquent d'être un avec tous les bouddhas, de s'identifier à la réalité suprême placée à la base de toute existence.

Ces spéculations tiennent on ne peut plus étroitement aux idées de la toute-unité, qui éclatent dans le mahâyâna avec une puissance toujours accrue. L'ancien bouddhisme avait été pluraliste. Il expliquait l'existence du monde et celle du salut comme produites par l'action simultanée et régulière de dharmas, c'est-à-dire de facteurs de nature on ne peut plus diverse, tous conçus objectivement, qu'il s'agit d'éléments, de formes, de sons, ou encore de la capacité de voir, de penser, de l'ignorance, de la foi, du devenir, ou d'une infinité d'autres états et phénomènes aussi variés qu'innombrables.

C'est la coopération des dharmas qui produit les individus apparents, avec tout ce qu'ils peuvent éprouver et expérimenter. Hors des dharmas il n'y a rien, ni matière primordiale et impérissable, ni âmes immortelles. Pour parcourir la voie du salut, la condition présupposée consiste à reconnaître qu'il n'existe pas de moi persistant, passant d'existence en existence, mais uniquement des combinaisons de dharmas, qui se réunissent en un individu apparent, des fleuves de vie dont la durée seule varie sans cesse, et qui, suivant le karma, prennent la forme tantôt d'un mendiant, tantôt d'un roi, ici d'un animal, là d'un être céleste ou infernal. Quelle est donc l'essence même des dharmas ? Impossible de l'expliquer. Il faut nous borner à admettre les phénomènes tels qu'ils se présentent à nous ; de ce qui constitue leur être en soi ou leur origine, nous ne saurions absolument rien dire. Le mahâyâna compléta cette philosophie simpliste qui ne voyait pas plus loin que les faits purs et simples, en la surélevant d'une pointe métaphysique, toute moniste. Au II^e siècle, la « doctrine moyenne » de Nâgârjuna répondait négativement à la question : les réalités dernières peuvent-elles se trouver sous la dépendance de dharmas procédant les uns des autres et disparaissant tour à tour ? Non, les dharmas n'ont qu'une réalité conditionnelle et par conséquent apparente. Nous sommes à jamais incapables de sortir du « vide » (shûnyatâ) de tout ce que perçoit notre expérience. Donc, le « vide » (shûnya), voilà la notion dernière, purement négative, où puisse aboutir notre pensée ; le vide est également nirvâna et samsâra ; on ne saurait le représenter au moyen de spéculations logiques ou tonologiques.

Quant à la « doctrine de la conscience seule », enseignée par Asanga au iv^e ou v^e siècle après Jésus-Christ, c'est d'une manière différente qu'elle chercha à échapper au pluralisme du dharma selon le « petit véhicule ». A son point de départ, elle affirme que, dans l'existence présente comme dans celles qui l'ont précédée ou la suivront, l'essence de la vie est conçue par notre conscience comme une unité, quand bien même elle ne représente qu'un flux de combinaisons du dharma. C'est pourquoi elle admet un principe, l'ālaya-vijnāna (conscience du trésor), base ou réservoir de toutes les impressions mobiles que nous recevons consciemment ou non. La conscience du trésor n'est pas une persistante monade spirituelle ; elle ressemble bien plutôt à un fleuve dont l'eau se renouvelle sans discontinuer, grâce à la fois à d'incessants apports et à des pertes non moins ininterrompues. Le nombre de ces courants de la conscience est infini, mais en dehors d'eux il n'y a rien, car le monde extérieur n'est qu'une apparence, que la conscience projette hors de soi. En quoi consiste la rédemption ? A surmonter l'illusion trompeuse du monde et à acquérir un état de conscience où disparaît la dualité de la connaissance et de ce qu'elle saisit, du sujet et de l'objet, lorsque nous obtenons le repos de la pure spiritualité. Cette doctrine, subjectiviste autant qu'individualiste, n'est pas encore un monisme parfait, mais elle s'en approche dans la mesure où elle professe que tout le relatif, le conditionnel, toute apparence, fait pressentir à sa base dernière un absolu inconditionné et spirituel. Quant au rapport du conditionné à l'inconditionné, mystère ; on peut seulement avancer que l'un n'est « ni le même que l'autre, ni différent de lui ».

Avec le temps, la tendance moniste ne cessa de se renforcer. Le « vide » ne fut plus conçu comme valeur limite, mais comme « réalité en soi » ; ou bien l'on vit dans la « conscience comme telle » l'absolu sur quoi repose toute conscience individuelle.

Les systèmes moins anciens, qui comptent aujourd'hui encore beaucoup d'adeptes en Asie orientale, ne distinguent pas l'absolu du monde des apparences ; l'absolu ? il ressemble à l'océan, qui se manifeste tantôt sous la forme de vagues éparpillées autant que tempétueuses, tantôt comme un vaste tout où persistent l'apaisement et le calme.

Tandis que mainte école faisait de l'absolu un principe impersonnel, quelques sectes en vinrent finalement à lui attribuer des traits anthropomorphiques. En considérant le Bouddha, objet principal de leur vénération, comme le dharma-kâya de tous les bouddhas, elles l'identifièrent à la réalité suprême, toute une. Ce panbouddha, tel qu'il apparaît dans la doctrine secrète de Vairocana (originaire de l'Extrême-Orient), fut de la sorte proclamé germe spécifique, noyau dernier de tout ce qui existe. Par là le bouddhisme, en lui-même athée, se rapproche de conceptions panthéistes, sans perdre de vue sa théorie fondamentale qui fait de tout bouddha un messager de salut, et qui refuse de voir en lui le créateur d'un monde où sévit la souffrance.

Enfin la notion du culte subit, elle aussi, dans le mahâyâna une transformation capitale. Si les bouddhas sont des êtres supraterrrestres, s'il est permis à l'homme d'attendre d'eux secours et assistance, à les adorer on n'obtient pas seulement la purification de l'esprit, mais

ces pratiques possèdent en outre une valeur objective. En s'adaptant aux formes sacrées sous lesquelles les Hindous servent leurs dieux, il se forma au sein du « grand véhicule » un système cultuel considérable, dont l'importance ne cessa de progresser au cours des siècles. Le rituel de l'Hindou est exposé dans de nombreux ouvrages que l'on désigne sous le nom d'âgamas (traditions) ou de tantras (littéralement : tissus, c'est-à-dire exposés systématiques) (1). Ces tantras font procéder d'une vue métaphysique, les prescriptions auxquelles ils soumettent chacun des rites considérés dans tout leur détail. La base de toute cérémonie à accomplir est une conception générale du monde qui ressortit à la magie, et qui développe l'idée fondamentale voulant que tous les phénomènes du cosmos dépendent le plus étroitement possible les uns des autres ; des fils mystérieux attachent donc chaque parole, chaque action et même chaque pensée à l'éternel fondement de l'univers.

Les tantras bouddhistes édifiés sur une théorie de ce genre et parvenus jusqu'à nous ne remontent pas plus haut que la seconde moitié du I^{er} millénaire de l'ère chrétienne, mais déjà plus anciennement se laissent discerner les signes avant-coureurs d'un bouddhisme marqué de l'empreinte tantrique.

De tout temps, en Asie comme en Occident, on a reconnu la caractéristique essentielle de tout tantrisme dans l'attribution d'une signification magique à diverses syllabes (bija) et sentences (mantra) mystérieuses, dont la doctrine fut développée en un mantrashâstra,

(1) H. V. GLASENAPP, « *Tantrismus und Shaktismus* » *Ostasiatische Zeitschrift* (O. Z.), Berlin, nouvelle série, XII (1936), p. 130-133.

« science du langage occulte ». Déjà divers recueils de l'époque védique, décrivant le cérémonial des sacrifices et dénommés « textes brâhmana », connaissaient des syllabes incompréhensibles, comme « om, hum, khat, phat », auxquelles fut attribuée une signification métaphysique. Les tantras en augmentèrent le nombre à l'infini, et déployèrent force subtilité à imaginer des méthodes quasi scientifiques pour exposer comment ces syllabes doivent être combinées soit entre elles soit avec des mots dont le sens n'a rien d'obscur, si l'on veut qu'elles puissent déployer toutes leurs vertus. La première apparition de formules et syllabes de ce genre au sein de la littérature bouddhiste peut donc être considérée comme un indice laissant discerner que la religion du sublime commence à donner naissance à un tantrisme déjà en voie de développement progressif.

Il en fut ainsi au moins depuis le III^e siècle après Jésus-Christ, car à cette époque on traduisit en chinois ce qu'on appelle des « dhâramîs », formules d'anathème qui, comme leur nom l'indique, s'emploient à l'effet de « maintenir » des puissances bonnes ou mauvaises.

Antérieurement, au contraire, on ne peut apercevoir aucune trace certaine de ce genre littéraire. Les deux personnages qui semblent bien avoir été les premiers à rendre accessibles aux Chinois les trésors de la science mantrique s'appelaient l'un Chih-ch'ien, l'autre Shrîmitra. Chih-ch'ien, qui appartenait à une famille scythe mais était né en Chine, exerça son activité à Nanking de 223 à 253. Dans la même ville se place entre 317 et 322 celle du prince Shrîmitra, né à Kutcha (Asie centrale) (1).

(1) *Hôbôgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les*

On raconte que lorsque certain fonctionnaire officiel, ami de ce prince, fut victime d'un meurtre, Shrîmitra se rendit en hâte auprès des enfants du défunt et récita devant eux des dhâranis pour leur père, en d'autres termes célébra une messe de deuil. Shrîmitra passe également pour avoir déjà accompli sur la personne de ses adhérents des rites de consécration *abhisheka* et pour avoir traduit un ouvrage traitant de ces cérémonies. C'est pourquoi l'école de Shingon le considère aujourd'hui comme un précurseur de sa propre doctrine secrète. Avec le temps, la science mantra et le rituel qui en est solidaire reçurent dans l'Inde un développement sans cesse plus ample. Ceci résulte du nombre croissant des ouvrages qui y ressortissent et qui, composés en pays hindou, furent traduits en chinois. A mesure que ses succès extérieurs se multipliaient, le tantrisme accentuait de plus en plus ses prétentions : il ne se croyait plus seulement capable de procurer le bonheur sur la terre et de mettre à l'abri des démons, mais il incorporait à sa sphère tout l'ensemble du processus du salut.

Au sein des différentes sectes on cultivait la doctrine secrète. Cependant, autant que nous le sachions, l'Inde ne vit d'abord pas se fonder de sectes qui eussent considéré l'ésotérisme comme constituant leur domaine propre. Peu à peu seulement on se persuada consciemment qu'avec la certitude de pouvoir, en récitant telles formules et en accomplissant tels rites, parvenir aux mêmes résultats qui jusqu'alors avaient été réputés,

sources chinoises et japonaises, Tokyo, 1929 ss., annexe, p. 148, 137 ; P. C. BAGCHI, *Le canon bouddhique en Chine*, Paris, 1927, I, p. 320 ; R. TAJIMA, *Etude sur le mahāvairocana-sūtra*, Paris, 1936, p. 5 ; SMIDT, O. Z. 6, p. 53.

au moins en espérance, réservés à la vie morale et à l'ascèse, se manifestait une nouvelle voie du salut, différant également du « petit véhicule » et du « grand ». On en vint donc à professer que le mahâyâna autorise deux méthodes (1) : l'une, le « pâramitâ-naya », conquiert la rédemption en cultivant la perfection morale et la connaissance philosophique ; l'autre, le « mantra-naya », veut l'atteindre au moyen de formules mystiques. Finalement, nombreux furent ceux qui considérèrent les doctrines tantriques dans leur ensemble comme un véhicule (yâna) particulier, dont la valeur n'égale pas seulement celle de l'hînayâna et celle du mahâyâna, mais les surpasse. On désigna alors ce nouveau véhicule soit sous le nom de « mantra-yâna », véhicule des formules magiques, soit en l'appelant vajrayâna, véhicule de diamant.



Au mot « vajra » s'attachent plusieurs significations. Les voici : 1° diamant, pierre précieuse ; 2° trait de la foudre (éclair), attribut d'Indra et d'autres divinités ; d'une manière générale, toute

Reproduction
du vajra du sanc-
tuaire de
Svayambhounâth,
dans le Nepal. †
VON GLASENAPP,
Buddhismus,
p. 112.

espèce d'arme susceptible d'être mise en action (ainsi, les poètes appellent vajra hydrique la transparence de l'eau ; toute parole agissante est pour eux un « mot vajra ») ; 3° le petit sceptre très original (voir la figure ci-contre), que les prêtres des écoles ésotériques tiennent en main lorsqu'ils

(1) *Advayavajrasangraha*, vingt et un textes sanscrits, éd. HAZAPRASAD SHASTRI (*Gaekwad's Oriental series*, [G. O. S.] 40, p. 14. Baroda, 1927. *Mantranaya*, texte sanscrit, traduction allemande du sanscrit et de son commentaire en javanais archaïque, par K. WULFF, Copenhague, 1935, strophe 1.

célèbrent leurs cérémonies, et qu'on emploie aussi dans les sanctuaires ; il se retrouve dans les armoiries du dalaï-lama et on l'a reproduit sur les timbres-poste de la Mongolie émis en 1925 ; 4° vajra peut encore désigner symboliquement l'absolu (shūnyatā), parce que l'absolu est ferme, indestructible, immuable et impénétrable. — C'est pourquoi, 5°, vajra figure comme première partie dans les noms de certains êtres supraterrrestres, de prêtres, de modes de méditation, au début de formules d'anathème ou d'autres textes encore, aussi bien que dans le titre porté par les hiérophantes de la doctrine secrète : vajra-âcārya, maître de vajra. Vajra a pour équivalents « chin-kang » en chinois, « kongô » en japonais, en thibétain : « r do rje » (prononciation : dordche ; on le rencontre par exemple dans un nom géographique : Darjiling, localité bien connue comme station indienne de cure d'air), en langue mongolique : « ocir » (on écrit : wacir ou wocir).

Les mots : « mantra-yāna » et « vajra-yāna » s'emploient conjointement dans l'Inde, l'Asie orientale et le Thibet (1). On ne saurait établir avec certitude à quelle époque ils figurent pour la première fois dans les documents écrits. Mais ce qui est sûr, c'est qu'au VIII^e siècle ils étaient déjà répandus dans l'usage général. Au cours de la période tardive du bouddhisme indien, apparurent diverses subdivisions du véhicule adamantin ; parmi elles, il s'en trouve qu'à leur tour on considéra comme des « véhi-

(1) *Guhyasamāja Tantra*, texte sanscrit, éd. B. BHATTACHARYYA, G. O. S., Baroda, 1931, p. 32, 104, 154 (vajrayāna), 39, 60 (mantrayāna), 39, 150, 156 (mantracārya). La doctrine japonaise de mantra (shingon) est désignée comme « enseignement du véhicule adamantin » : *Revue de l'histoire des religions*, 26, p. 310 ; BU-STON, *Histoire du bouddhisme*, traduite du thibétain par E. OBERMILLER, Heidelberg, 1931-32, vol. 1^{er}, p. 39.

cules » particuliers. Ainsi, il est parlé d'un sahayâyâna, d'un kâlacakrayâyâna et d'un bhadrayâyâna (1).

Selon ses adeptes, le véhicule de diamant est supérieur à tous les autres, parce que, s'il conduit au but souhaité, il le fait plus effectivement, plus aisément et plus vite que chacun d'eux. Déjà le mahâyâna avait marqué une tendance sans cesse plus développée à rendre commodément accessible, pour de vastes milieux de la population, le cheminé, pineux et âpre, qui mène à la rédemption et que jusqu'alors parcouraient seuls les élus bien disciplinés. Les fidèles d'Amitâbha avaient professé la théorie selon laquelle quiconque se confie sans réserve à ce « Bouddha de l'infinie splendeur lumineuse » sera, quand il mourra, appelé dans son céleste « paradis de l'Occident » ; en ce séjour d'où sont bannies toutes tentations, lentement mais sûrement, il devra à la prédication et au commerce avec les pieux fidèles, la faculté de progresser de purification en purification jusqu'à la perfection suprême.

En regard de cette voie qui, assurément, ne manque jamais d'aboutir au nirvâna, mais où se consomme un temps vraiment énorme, d'autres, tels les maîtres de l'école de la méditation (en japonais : zen), fondée par Bodhidharma vers l'an 500, recommandaient les exercices de la descente en soi-même ou concentration spirituelle ; d'après eux, elle déclenche soudainement le salut. Mais la « méthode de mantra » devait aller au delà des avantages propres soit à la croyance en Amitâbha, soit à la profonde méditation zen, en ce que l'accomplisse-

(1) HARAPRASAD SASTRI, *Indian Historical Quarterly* (J. H. Q.), Calcutta, I, p. 769.

ment en était aussi aisé que rapide l'effet salutaire. Selon la vue qui rallie la généralité des interprètes, la durée de trois périodes du monde, chacune démesurément longue, s'écoulera nécessairement depuis le commencement du processus qui fera du sujet un bodhisattva, jusqu'à sa parfaite illumination (1). En revanche, le mantrayâna promet à ses adeptes d'abrèger si bien ce vertigineux délai qu'il suffira pour devenir bouddha du laps de temps infinitésimal durant lequel se forme une simple pensée (2).

C'est à cause de ces avantages propres au vajrayâna que Bu-ston (voir note 1, p. 24), I, p. 39, l'oppose en tant que « véhicule de l'effet » à la philosophie, « véhicule de la cause ». La philosophie ? elle reste destinée à des gens qui, doués de peu de pénétration, d'une médiocre acuité d'esprit, aspirent à s'approprier la cause même de la rédemption en réalisant les six vertus cardinales. Il en va tout autrement du vajrayâna, voie du salut pour intelligences avisées, qui veulent éprouver simultanément d'un seul coup, par miracle, la cause et l'effet de la rédemption. Mais l'incomparable grandeur de ce nouveau « véhicule », repose, se persuade-t-on, avant tout sur le fait que ses adeptes ne subiront en rien la souillure de mauvaises actions que d'autres ont à expier par de longues pénitences au cours de leurs fâcheuses renaissances successives.

Ce n'est pas l'opinion individuelle de certains écrivains isolés d'autrefois qu'exprime cette haute estimation accordée au tantrisme. Il y a là une véritable doctrine

(1) *Abhidharmakosha* de Vasubandhu, traduit et annoté par Louis DE LA VALLÉE POUSSIN, Paris et Louvain, 1923-31, t. III, p. 188 ; t. IV, p. 220 ss.

(2) R. TAJIMA, *Etude sur le mahāvairocana-sūtra*, Paris, 1936, p. 103. *Mantranaya*, strophe 38.

ecclésiastique, officiellement accréditée jusqu'à ce jour dans des milieux très étendus. On le verra bien par la citation suivante ; nous l'extrayons du manuel scolaire intitulé « le rayon du soleil levant », qui parut à Ulân-bâtor en 1926, « l'an 16 de l'indépendance du peuple mongol » (1). Voici ce qu'il est dit là : « la religion bouddhiste se présente dans la pratique sous deux formes : par les règles des sùtras (textes à apprendre) et par celles des sentences magiques (dhâranî). Les sùtras consistent à repousser bien loin de soi la conduite du samsâra toujours agité, jamais en repos, à accroître la vertu, à s'écarter du péché, à porter au plus haut point de développement la secourable miséricorde..., à saisir le sens du canon sacré... et à donner toute son expression à la durable aspiration vers la sainteté de l'illumination tant pour soi-même que pour tous les autres êtres vivants. Quant aux règles des sentences magiques, elles exigent que l'on approfondisse le sens des quatre chapitres des tantras et que l'on observe la doctrine des dhâranîs. Celui qui mène une pareille conduite, même sans nécessairement renoncer à l'usage des boissons enivrantes, à se marier et à pratiquer une activité temporelle, celui-là, pourvu qu'en méditant, contemplatif, il aperçoive l'essence de l'absolu (shûnyatâ)..., s'achemine sur le sentier des grands maîtres du yoga. » La méthode des sùtras et celle des dhâranîs gardent un élément qui leur est commun : de part et d'autre, ainsi qu'il est dit en rapport avec la citation ci-dessus, tout effort doit tendre à développer l'idée de l'illumination (bodhicitta).

(1) *Manduzu naran-u-tuya*, éd. de Batuvcar, texte de lecture n° 22, p. 23 (d'après une communication de W. A. УНХУУ).

C'est ainsi qu'en conclusion se trouve souligné le point où l'on arrive avec le vajrayâna le plus évolué, si ce phénomène religieux, historiquement important et qui rallia un si grand nombre d'esprits éminents, ne doit pas être pris pour une superstition insensée, privée de tout but tant soit peu élevé, incapable d'inspirer la moindre réalisation vraiment utile et secourable. Que l'on attribue ou non aux sentences et aux rites une valeur objective, ils ne répondent à un objectif que si, en les prononçant ou en les accomplissant, on ne cesse de penser à ce qui leur confère leur vrai sens. Car, comme nous le verrons plus loin, toutes formules et cérémonies sont réputées ne constituer rien de plus que l'expression visible de pensées saisies et maintenues par la force de concentration. En dernière analyse, elles sont donc uniquement des « moyens au service de l'imagination créatrice » (pour employer la langue de Kant ou de Bergson), susceptibles de déclencher un effet procédant de l'auto-suggestion. Une métaphysique comme celle du mahâyâna, qui ne reconnaît au monde empirique qu'une existence relative, une métaphysique pour qui existe en tant qu'unique réalité suprême un seul esprit, grand tout, s'appropriait très particulièrement à donner aux enseignements et aux rites des mantras la base théorique que caractérise une philosophie du « comme si ». En professant que l'emploi des dhâranis, l'exécution des rites prescrits, etc., aboutissent uniquement au succès lorsque le tout a été effectué de la manière correcte, c'est-à-dire dans des dispositions d'esprit correspondant au but poursuivi, on se procurait fort naturellement une expli-

cation commode de tous les échecs à enregistrer au cours des opérations magiques.

Étant donné le conditionnement de la nature humaine, quoi d'étonnant si la théorie élaborée par les philosophes resta sans influencer l'attitude courante de la plupart des croyants ? Que beaucoup d'entre eux aient vu l'essentiel dans la répétition mécanique de formules plus ou moins énoncées : cela ne saurait nous surprendre. Les prêtres, dans leur propre intérêt, n'étaient-ils pas nécessairement portés à favoriser la croyance massive en l'*opus operatum*, sentences et rites passant pour produire d'eux-mêmes des effets aussi magiques qu'absolus ; le clergé ne tirait-il pas de cette croyance même sa subsistance ? On comprend assurément, dès lors, que le vajrayâna ait produit une catégorie inférieure de prêtraille sans analogue en ce monde, et que se soit extériorisé de la sorte, isolément, un genre de pratiques religieuses sans aucune analogie dans toute l'histoire du bouddhisme.

Comme partout, on peut constater là que des principes théoriques ne passent jamais dans l'application pratique si ce n'est pour autant qu'ils servent l'intérêt particulier des individus. Ainsi, au sein du bouddhisme, de multiples adeptes de l'ésotérisme enseignent que les sentences et les rites par eux préconisés possèdent une vertu des plus agissantes, tandis que le culte sacrificiel brahmanique est dépourvu de toute valeur, quoique, naturellement, il fallût appliquer aussi dans ces actes du culte la théorie des progrès relatifs dus à telles ou telles pratiques qui procèdent d'une inspiration déterminée.

L'ancien bouddhisme avait considéré le monde empirique comme un mal nécessaire, dont quiconque re-

cherche la rédemption devait se libérer. Les phénomènes et les organisations ressortissant à ce monde n'ont de valeur relative que dans la mesure où ils peuvent servir à faire monter pas à pas vers le nirvâna l'individu qui aspire au salut et s'applique à l'obtenir. En un sens opposé, le mahâyâna enseignait que samsâra et nirvâna sont simplement des aspects différents de la même réalité, réalité unique, réalité suprême, et que par conséquent une seule chose importe : accomplir l'exact changement de position spirituelle requis pour prendre conscience du nirvâna qui préexiste de tout temps.

Cette vue, en se développant plus amplement, aboutit à conférer une valeur religieuse au monde lui-même, en tant que forme sous laquelle l'absolu apparaît. Manifestation d'un transcendant supra-terrestre, le monde révèle des mystères éternels et même un mystère divin. Il n'y a donc plus lieu de le traverser seulement en passant, pour s'efforcer d'accéder plus haut, dans le lointain au-delà, mais il convient de discerner en ce monde les traces des forces cachées et de mettre celles-ci à contribution pour acquérir le salut.

Pratiquement le vajrayâna a compté en une très large mesure avec cette nouvelle conception, puisqu'il mit au service de l'aspiration à s'illuminer les forces magiques des pensées, des paroles et des œuvres. Mais en théorie aussi il s'évertua à pénétrer profondément la mystérieuse plénitude divine de l'univers. Si tout ce qui ressortit au supra-terrestre se trouve étroitement entrelacé avec l'immanent, il y a association indissoluble entre tous les éléments constitutifs du monde phénoménal et les essences supérieures qui trônent au-dessus de lui.

C'est pourquoi les différents bouddhas se voient mettre en relation avec les éléments de l'univers, avec les organes des sens, avec les couleurs et ainsi de suite, ce qui leur confère, à côté de leur signification éthique, une portée proprement cosmique. Nulle part, assurément, le renversement de toutes les valeurs bouddhiques antérieures ne se présente avec plus d'évidence que dans ces spéculations sur l'appartenance des choses terrestres au domaine que gouverne quiconque a vaincu le monde, quand bien même, selon la doctrine de l'Église ancienne, un tel individu est absolument ravi aux choses de ce monde par lui maîtrisé.

L'incorporation de tout ce qui ressortit au domaine terrestre dans un système cosmique non exempt à sa manière, d'une réelle grandeur, embrassant également ce qu'il y a de plus minime et de plus considérable, assurant dans le plan du salut universel une place au plus humble, détermine aussi une orientation complètement nouvelle en ce qui concerne les principes théoriques de la morale.

Le Bouddha avait enseigné que l'acquisition du nirvâna dépend d'une condition nécessaire : extirper les trois grands dhârmes funestes, haine, convoitise et illusion, avec les autres passions qui leur font cortège. Il faut que toutes aient disparu pour qu'on atteigne au repos exempt de toute espèce de trouble. Au contraire, le mahâyâna estimait que chaque être vivant porte en soi le germe de sa perfection accomplie, mais que ce germe, il faut non seulement le purifier des scories qui l'entourent, mais lui faire prendre son plein développement, pour qu'il puisse déployer son authentique splen-

deur. Ici, la condition du salut consiste à bien discerner la véritable nature des passions qui font obstacle à la rédemption ; elles ne disparaîtront que si l'on s'est convaincu qu'elles ne possèdent en elles-mêmes aucune réalité. Du point de vue absolu, il n'y a plus ni bien ni mal ; « ignorance et illumination, c'est tout un (1) ».

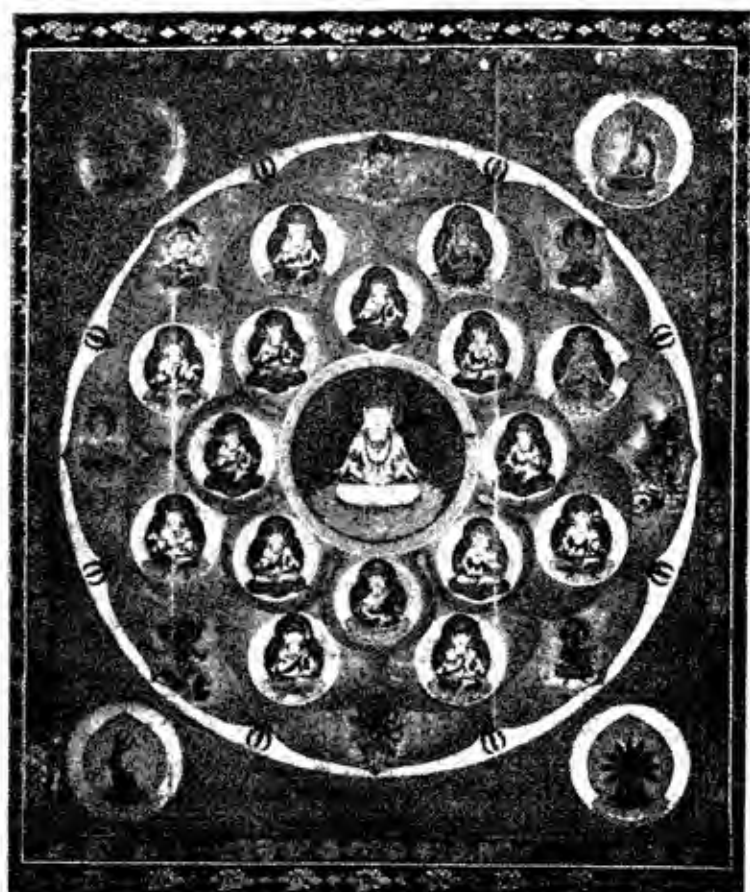
A son tour le vajrayāna fait un pas en avant : en soi, les passions ne sont nullement mauvaises ; elles le deviennent seulement parce que, vu notre ignorance de la vérité universelle, elles prennent pour cibles des objets faux et limités. Se libèrent-elles des bornes qu'a posées la fantasmagorie du moi se trompant lui-même, atteignent-elles leur absolue grandeur, alors les voilà transformées en vertus qui accélèrent le salut : l'amour de soi et des choses terrestres fait place à l'amour universel des bodhisattvas, qui embrasse la totalité des êtres vivants. Aussi lisons-nous ce qui suit, sous la plume de Tomita Kōjun, haut dignitaire de l'école shingī-shingon, dans son ouvrage publié à Tokyo en 1913 et intitulé *Cent chapitres des secrets* (2) : « D'après la doctrine secrète, il ne s'agit plus de se défaire simplement des erreurs et des passions. Bien plutôt sommes-nous tenus de les conserver sans changement et de continuer à les purifier. Quand l'eau qui coule a atteint le sommet d'une montagne, elle trouve d'elle-même le chemin pour descendre l'autre pente. Il en va exactement de même de nos passions : une fois développées jusqu'à l'extrême absolu, elles cessent de nous faire obstacle. Un proverbe déclare :

(1) ASANGA, *Mūlrapāhāna-sādānāṅkāra*, édité et traduit par Sylvain Lévi (Paris, 1907-11), 13, 12, commentaire.

(2) *Himitsu Hyaku Wa*, H. SMIDT, *Eine populäre Darstellung der Shingon-Lehre* (traduction du japonais). O. Z., 6, p. 208.



LE BOUDDHA VAIROCANA.



« Si l'on s'empare d'argent, on est un voleur ; si l'on s'empare d'un pays, on est un roi. » Il faut en dire autant à propos de quiconque vise à dominer le monde en souverain et entend par là devenir bouddha. Si, en ce monde, nous voulons aller de l'avant, il nous faut endurer des souffrances et commettre des erreurs ; souffrance, erreur : l'une comme l'autre est la mère du succès... Quand l'aigre fruit du kaki parvient à sa maturité, il se fait doux ; voilà pourquoi il faut se garder de le détruire à peine éclos. » Les ouvrages indiens où s'expose le vajrayâna contiennent des pensées analogues. Voici, par exemple, ce que dit Aryadeva : « De même que le cuivre devient de l'or pur si on le badigeonne d'une teinture miraculeuse, de même, pour celui qui sait, les passions deviennent autant d'auxiliaires du salut. » On lit ailleurs : « La passion rend le monde captif ; la passion seule le libère (1). »

L'opinion qui s'exprime de la sorte trouve une expression sensible si l'on remarque que les divinités des passions, bannies des sanctuaires par le bouddhisme ancien, y opèrent maintenant leur réapparition sous une forme idéalisée. Le panthéon de la secte shingon, représenté dans les diagrammes (mandala) exhibe donc certains représentants des désirs amoureux ou d'autres passions, que leur qualité de bodhisattvas ou de rois du savoir destine à nous conduire au salut (2).

Ici s'ouvre une question dont l'importance est décisive : quelle position le vajranâya adopte-t-il vis-à-vis de ce qui concerne le sexe ?

(1) ARYADEVA, « *Citta-vishuddhi-prakarâna* », *Journal of the Asiatic Society of Bengal (J. A. S.)*, Calcutta, vol. 67 (1898), p. 180. Voir *Muséon*, V, p. 16.

(2) SMIDT, *O. Z.*, 6, p. 208 ; *Hôbôgirin* (cf. ci-dessus, p. 21, note), p. 14 ss.

D'une manière authentiquement indienne, l'ancien bouddhisme avait vu dans le commerce sexuel un plaisir des sens qui, tout comme la consommation d'aliments agréables au goût, le port de beaux habits, la joie qu'apporte la musique, la danse, exprime l'une des formes du désir de vivre. L'appétit charnel en lui-même ne présentait donc rien de coupable. On n'interdisait au laïc de le satisfaire que s'il eût voulu, à cet effet, séduire la femme d'autrui ou quelque jeune fille placée sous la garde de ses parents, ou encore s'imposer à une captive ou céder à des aberrations contre nature, etc. Ce qui met le plus clairement en évidence cette notion de la sexualité c'est, dans la légende du bouddha une particularité bien symptomatique. Si elle se plaît à accumuler autour de la naissance du « sublime » enluminures et ornements qui vont se perdre dans le merveilleux le plus échevelé, il est d'autant plus frappant d'observer que la même légende présente son héros comme issu d'un père humain et terrestre ; elle ignore pour lui toute parthénogenèse. Mais, si la jouissance sexuelle n'a rien de condamnable en soi (comme le serait un péché originel et héréditaire), elle exprime l'assentiment le plus énergique du vouloir-vivre : ceci s'avère incompatible avec une aspiration plus haute, visant à nous affranchir de ce qui ressortit au domaine terrestre. Voilà pourquoi une rigoureuse chasteté était exigée des moines et des nonnes. Pour la même raison, on recommandait aux laïcs de se soumettre de temps à autre à la même abstinence, en s'engageant, sous forme de vœu, à suspendre durant un délai fixé tout rapport conjugal. Un être occupe dans l'ordonnancement moral et spirituel de l'uni-

vers une place d'autant plus élevée qu'il se laisse moins dominer par les appétits des sens : cette opinion se reflète également dans les doctrines que professe le hīnayāna concernant l'abaissement continu, pas à pas aggravé, du niveau moral dans le monde ; celui-ci ne cesse donc de se contaminer. Lorsqu'il prit naissance, on est convaincu qu'aucune différence n'était encore établie entre sexes ; ce fut seulement en raison des convoitises croissantes auxquelles les hommes s'abandonnèrent que se fixa la configuration de leurs organes sexuels, en même temps que s'affirmait leur soif de jouissances amoureuses (1). Le rang hiérarchique des dieux se détermine par le degré de leur sensualité en matière sexuelle. Les divinités des classes inférieures pratiquent encore l'union des sens à la manière des hommes ; d'autres plus éminentes, satisfont leurs besoins érotiques par des procédés plus subtils, en voie de spiritualisation : embrassement, attouchement des mains, échange de sourires et de regards expressifs. Enfin, les dieux à qui revient la primauté ne possèdent plus d'organes sexuels et n'éprouvent aucun appétit de cet ordre. Ces maîtres souverains du ciel suprême sont donc asexués ; néanmoins, on les désigne comme des êtres masculins, parce que leur forme extérieure, leur voix, leur démarche et la tendance générale de leur volonté les font ressembler aux individus du sexe fort (2).

Toute l'époque la plus ancienne a professé que les femmes ne sont qu'exceptionnellement susceptibles

(1) *Dīgha-Nikāya*, Pāli-Text, ed. T. W. RHYS DAVIDS and J. ESTLIN CARPENTER, Londres, 1890-1911, 2^e éd., 1932-38, 27, 11, 16 ; vol. III, p. 85 s.

(2) *Abhidharmakośha* (cf. ci-dessus, n° 9), 3, p. 164.

d'accéder au salut, parce qu'elles subissent plus fortement que les hommes le joug de la sensualité ; en règle générale, normalement, il leur faut, pour connaître la rédemption, renaître au préalable sous une forme masculine. Le canon pali (collection intermédiaire, 115) enseigne qu'une femme n'est apte à devenir ni un bouddha ni un souverain maître du monde, ni un indra, mâra ou brahmâ. Le « lotus de la bonne loi » (11, 51) se prononce dans le même sens ; il ajoute que peut être également refusée à toute femme la position d'un bodhisattva, lequel, par définition, ne succombe jamais à aucune rechute. Voilà pourquoi, lorsque la fille d'un roi nâga acquit néanmoins la dignité de bodhisattva, il lui fallut subir à ce moment même une transformation de sexe. Toujours d'après le « lotus » (24, 31), il ne se trouve pas une seule femme parmi les habitants du paradis d'Ami-tâbha ; d'ailleurs, les êtres qui renaissent là, bien loin de devoir le jour à une union conjugale, émanent miraculeusement du calice des lotus. Voilà pourquoi, dans les écrits dont les auteurs professent le mahâyâna, nous entendons exprimer plus d'une fois cette pieuse requête : « Puissent toutes les femmes renaître sous la forme d'hommes ! » (1)

Mais, dans le mahâyâna même, il s'accomplit progressivement alors un changement d'esprit dont la portée n'était pas mince. On admit qu'en vue de la propagande, pour favoriser les conversions à obtenir, les bodhisattvas pourraient désormais présenter l'aspect féminin. L'exemple le plus célèbre, disait-on, en fut Avaloki-

(1) *Shikshâsamuccaya* des Shântideva, sanskrit-text ed. BENDALL, Bibliotheca buddhica, St-Petersbourg, 1897-1902, p. 219.

teshvara, que l'on vénère en Chine sous le nom de Kuan-yin, tandis qu'au Japon on l'appelle K(w)an-non. Il semble bien, au surplus, que le changement de sexe subi par ce bodhisattva ne se soit pas accompli au sein du monde hindou, mais qu'il resta dans les limites, déjà vastes, de l'Extrême-Orient ; en effet, ni la péninsule hindoue, ni le Thibet ne nous ont fait connaître aucune image féminine d'Avalokiteshvara. Quant à un autre bodhisattva, « Târâ », ainsi dénommé par le pèlerin Hsuan-tsang, qui dit en avoir vu des statues aux environs de Nâlanda, le sexe de ce « To-lo Pusa » n'est pas indiqué là ; plus tard, en tout cas, Târâ ne cesse d'être réputé femme. Autre bodhisattva féminin : Prajñâ-pâramitâ, « la perfection de la connaissance », personnification du texte ainsi intitulé ; Fa-hsien déjà le vit honorer à Mathurâ, par les bouddhistes qui l'associaient à deux autres bodhisattvas : Manjushri et ce même Avalokiteshvara dont nous venons de parler. Des hypostases analogues, solidaires sous une forme ou sous une autre du Bouddha et de sa religion, figurent en grand nombre dans les mandalas de l'école shingon. Leur physionomie est féminine, mais elles sont réputées aussi asexuées que les bodhisattvas masculins.

L'ésotérique plus ancienne admet des femmes à peu près comme si l'on voyait en elles une sorte de madones ; nous avons constaté qu'elle tolère même dans son panthéon certaines représentations divines des passions ; mais elle cherche à tout interpréter en un sens supérieur, spiritualisé.

La tendance ainsi définie trouve une expression symbolique dans un mudra fort caractéristique, celui de

Vairocana au vajradhātu-mandala. Ce bouddha, en qui l'école de shingon voit le panbouddha et qu'elle assimile au cœur même du cosmos, est souvent représenté dans les temples de telle sorte que ses mains symbolisent l'acte de la procréation. Que les choses sexuelles n'aient en soi rien d'impur, voilà ce qu'il serait difficile d'indiquer plus expressément qu'en attribuant à l'être suprême, pur entre tous, le geste emblématique ainsi exalté.

Le texte principal qu'ait rédigé la secte shingon est le mahāvairocana-sûtra. Il fut traduit en chinois peu après l'an 700 de notre ère. De ce fait nous déduisons le *terminus ad quem* pour la formation de la doctrine qui élève les passions jusqu'au sublime, et qui donne aux bodhisattvas asexués possibilité de ressembler à des femmes aussi bien qu'à des hommes.

L'une des tendances affirmées ainsi par le vajrayāna admettait donc bien dans son système l'élément mondain et sensuel, mais non sans chercher à le rendre inoffensif en lui donnant une interprétation qui le sublimait.

D'autres, par des procédés différents, s'efforçaient de tenir compte à leur manière du courant toujours plus prononcé qui réclamait une revision des conceptions ascétiques dominantes. Shāntideva (1) déclarait les fautes causées par une passion positive, c'est-à-dire par la convoitise, moins graves que celles dont l'origine doit être attribuée à quelque passion négative, entendons la haine. Car convoiter c'est vouloir attirer à soi avec amour d'autres êtres vivants, tandis que la haine les écarte, les repousse et ne vise qu'à les détruire. Il

(1) *Ibidem*, p. 164, 396, 167, 165.

n'est pas exclu qu'un bodhisattva ait avec une jeune fille des rapports sexuels uniquement pour gagner sa confiance et, but dernier, pour la guider sur la voie du salut. Il se peut aussi que des bodhisattvas revêtent les traits des hétaïres et excitent le désir des hommes afin d'éveiller en eux le savoir bouddhique. La bonne intention, l'excellence du but poursuivi justifie donc le mauvais moyen, dès qu'il s'agit de sauver une âme. On cite comme exemple le cas du bodhisattva Jyotis, qui avait observé la chasteté durant quarante-deux mille années, et qui rompit ce vœu pour procurer la félicité à une femme, quoiqu'il sût que cette faute lui vaudrait les peines de l'enfer et que sa marche à la perfection se verrait ainsi reculée de plusieurs millénaires.

Mais, même lorsqu'un bodhisattva se livre aux jouissances sexuelles, il ne s'expose à aucun péril : en effet, grâce à une seule pensée de la toute-science qui repose sur la force de la connaissance, il peut échapper aux suites que comporterait son action, tout aussi bien qu'un initié au mantra, enchaîné par un roi, possède le pouvoir de se libérer par une sentence magique.

Si tout dépend uniquement de la position spirituelle, et non pas du fait de pratiquer ou non l'érotisme, la stricte séparation jusqu'alors établie entre laïcs mariés et moines astreints au célibat ne se justifie plus.

On peut très bien être un homme marié, un chef de famille, et en même temps un authentique bodhisattva ; il y a donc ce qu'on nomme des « bodhisattvas-grihi ». Pourquoi ceux qui sont pleinement consacrés à la vie spirituelle ne s'engageraient-ils pas dans les liens du mariage ? Comme on le verra plus tard dans le protestan-

tisme en Occident, et déjà au XIII^e siècle en pays japonais avec la secte bouddhiste réformée de Shinran Shônin, il se constitue un clergé marié. Il semble même, d'après ce que rapporte Kalhana, qu'il ait existé dans le Cachemire, des moines qui se mariaient, déjà au VI^e siècle. Au IX^e, Tatakara Gupta en mentionne, qu'il appelle « aryas » (1). Actuellement il se trouve dans le Nepal de nombreux cloîtres dont les religieux sont mariés ; on les appelle « bandyas ». Ils font remonter la coutume au mariage des moines au IX^e ou même au VIII^e siècle. Au Thibet, on rencontre aussi parmi les lamas de l'Église rouge des hommes mariés.

Les cultes sexuels ont joué un rôle chez les peuples indiens les plus divers ; les fouilles de Mohenjo-Daro (vers 3000 avant Jésus-Christ) le prouvent déjà. Les Aryens védiques n'ignoraient pas non plus les rites érotiques, quoique le rôle n'en soit pas chez eux des plus prononcés. En revanche, le bouddhisme avait exclu du domaine de la sainte doctrine tout élément sexuel. Néanmoins, avec le temps, on y distingue des tendances occasionnelles qui visent à établir un rapport positif entre ce qui est érotique et ce qui est religieux. Par exemple, le Kathâvattu, que l'on suppose dater des environs de l'an 250 de notre ère, raconte qu'un pieux ménage, afin de demeurer uni dans une existence à venir, pratiqua l'acte sexuel après avoir visité un sanctuaire du Bouddha ; ils croyaient fermement que ce procédé leur ferait atteindre le but visé. Toutefois, l'orthodoxie n'a jamais cessé de condamner avec rigueur tout compromis du culte bouddhique avec de pareilles conceptions. En fait, il était

(1) KALHANA, « Rājataranginī », III, 12 (1, 9, 1933), p. 337.

inévitables qu'au cours de l'évolution elles ne s'insérassent peu à peu au sein de la religion bouddhique, d'autant plus que dans l'hindouisme la valeur religieuse de la sexualité ne cessa de s'affirmer toujours plus fort, conjointement à d'autres idées préaryennes.

En effet, depuis le milieu du 1^{er} millénaire de notre ère, l'esprit des peuples non aryens commence à exercer une influence sans cesse croissante sur les formes que revêt la pensée religieuse ; on en relève l'indice le plus caractérisé quand on observe que le nombre des divinités féminines, précédemment minime, augmente alors très notablement. Cette nouvelle orientation du panthéon se dessine à l'évidence par l'admission de nombreuses « shaktis », déesses qui personnifient les « forces » des dieux et dont le culte s'agrémentait parfois de rites érotiques. L'exemple hindou ne laissa pas de faire école, puisqu'on en vint à donner au Bouddha une partenaire féminine ; assurément cette innovation contredisait radicalement tout le passé ; aussi la plupart des représentants du mahâyâna l'ont-ils combattue. Voici comment l'on expliqua l'admission des shaktis dans le système bouddhiste : un bouddha personnifie l'« upaya », c'est-à-dire l'active propagande de salut qu'il déploie à l'effet de sauver les êtres vivants. Pour ce faire, il a besoin de la connaissance ; or, nous l'avons déjà vu par l'exemple de Prajnâpâramitâ (ci-dessus, p. 37), on se représentait la connaissance sous une forme féminine. C'est la collaboration de l'« upâya » et de la « vidya » (« savoir », mot féminin en sanscrit) qui permet seule d'instaurer la suprême béatitude. Voilà l'idée fondamentale qui donna naissance à la fois à une philosophie développant la doctrine de la polarité sexuelle

et à un rituel qui attribue un sens mystique au plaisir sacré de l'amour.

L'ancien bouddhisme avait exposé que tout rapport sexuel est incompatible avec la conduite sainte que doit mener un moine, s'il veut progresser sur le chemin de la rédemption. La nouvelle doctrine secrète, pour sa part, ne se borne pas à soutenir que, correctement et spirituellement instituée, la volupté ne fait plus obstacle à cette conduite ; allant plus loin, on professe que, moyennant certaines conditions déterminées, l'acte sexuel favorise le salut. Pour le yogî qui, non sans accomplir des cérémonies particulières, s'unit à une femme elle-même soumise à une préparation spirituelle et rituellement consacrée, et qui, en agissant ainsi ne cède en aucune mesure à la contrainte de besoins purement animaux, mais s'inspire de la connaissance du transcendant, le dvayendriya-samâpatti, contact des deux organes, devient le symbole des suprêmes secrets du monde et marque anticipation sur la béatitude du grand tout absolu.

Il est hors de doute que, de la sorte, aient trouvé accès au sein du bouddhisme des idées qui lui sont totalement étrangères et qui sauraient s'expliquer sinon par l'adaptation de conceptions hindouistes. Encore subsiste-t-il entre le shaktisme des Hindous et celui du bouddhisme une différence essentielle : dans le premier, le principe masculin (shiva) représente l'aspect passif statique, de l'absolu, et le principe féminin (shkati) son aspect actif, alors que le rôle des deux principes est exactement inverse chez les bouddhistes.

On ne peut déterminer sûrement l'époque où les idées shaktistes pénétrèrent dans le bouddhisme. En Hin-

doustan, ces idées se perdent dans la nuit des temps, mais de la croyance populaire elles ne se sont élevées que lentement, peu à peu, jusqu'au domaine des documents écrits. Aussi serait-il en soi possible qu'isolément tels ou tels croyants bouddhistes les aient, de bonne heure déjà, mêlées à leurs vues religieuses, comme le firent de leur côté les adeptes du culte du feu et du soleil. Mais c'est très tard que l'on nous parle de systèmes littérairement fixés qui expliquaient le vajrayâna dans un sens shaktiste. Il est certain que Padmasambhava, arrivé dans le Thibet en 747 après Jésus-Christ, y répandit un vajrayâna marqué au coin du shaktisme ; quant à évaluer depuis quand ce genre de doctrines existait antérieurement dans l'Inde, ce point reste incertain. Le fait que tous les représentants marquants du culte dont nous parlons étaient originaires du Bengale et des pays avoisinants, donc de contrées où l'élément mongoloïde entre notablement en ligne de compte, donne à supposer avec vraisemblance que ces doctrines en sont originaires ou, tout au moins, qu'elles trouvèrent là leur sol nourricier le plus favorable. Quels hommes donnèrent la première impulsion aux théories métaphysiques ? Nous ne pouvons les chercher que parmi les yogîs ; en transposant au sein du bouddhisme les conceptions et les expériences des shâktas hindous, ils créèrent un enseignement ésotérique, véritable cercle inscrit dans celui de la doctrine secrète qui caractérisait le vajrayâna. En faveur d'une formation tardive pour l'un et l'autre, constatons que les voyageurs chinois Hsuan-tsang et I-ching les passent sous silence. Il n'en est pas davantage question dans certains ouvrages, plus anciens, qui tournent les bouddhistes

en dérision ; et certes les doctrines nouvelles eussent prêté à critique plus facilement que la résidence dans de beaux couvents et les bombances de mets délicats (1). A noter aussi, confirmant cette date assez récente, une donnée de l'historien thibétain Târanâtha (2) : ce fut, écrit-il, seulement après l'époque de Dharmakîrti (première moitié du VII^e siècle) et après l'avènement des rois Pâla (vers 750 après Jésus-Christ) que se répandirent les « tantras amittara-yoga », tandis que l'on négligea toujours plus l'étude, jusqu'alors prédominante, des tantras kriyâ et caryâ, par où il faut comprendre les ouvrages qui, comme l'ancien ésotérisme, traitent principalement des dhâranis et de sujets analogues.

Nous aboutissons ainsi à admettre que vers l'an 700 de notre ère, il existe déjà deux sortes de systèmes ésotériques. L'une, fidèle en cela aux vieilles conceptions bouddhistes, exclut de la doctrine de la rédemption représentations et rites érotiques. L'autre les a adoptés. L'une et l'autre ressortissent au « tantrisme » ; leurs principes et beaucoup de leurs détails concordent. Mais, en accueillant des éléments shaktistes, le deuxième type a subi une transformation significative. Il faudra donc, au cours de l'évolution ultérieure, distinguer le tantrisme « pur » et le tantrisme « shakliste », ou, d'après la terminologie japonaise, une doctrine « pure » et une doctrine

(1) Voir la farce « mattavilâsa » de Mahendra-vikra-mavarman (7^e siècle), traduite en allemand par JOH. HERTEL, *Die Streiche des Berauchten*, Leipzig, 1924, p. 35 s.

(2) TARANATHA, *Geschichte des Bouddhismus in Indien*, traduite du thibétain par ANTOINE SCHIEFNER, Saint-Pétersbourg, 1869, p. 201, cf. p. 104-106, 275. Je tiens pour injustifiée l'attribution de doctrines shaktistes à Asanga, qu'on a cru pouvoir déceler par son *Sâtrdankdra*, 9, 41 (cf. ci-dessus, p. 32 n. 1). Voir sur ce point LA VALLÉE POUSSIN, *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (B. E. F. E.-O.), 30 (p. 931), p. 656 s. (WINTERNITZ, I. H. Q., 9 (1933), p. 6 s.

« mixte » (jummitsu et zomitsu), une pratique « de la main droite » (udo) et une « de la main gauche » (sado). Dans l'exposé historique qui va suivre, nous examinerons les deux catégories l'une à côté de l'autre. Mais, quand il s'agira d'en faire la systématisation, il conviendra de présenter d'abord les traits généraux et fondamentaux communs aux deux orientations, puis de traiter dans un chapitre particulier des doctrines et des rites shaktistes que rejetait l'ésotérisme « pur ».

II

DÉVELOPPEMENT ET DÉCADENCE DU VÉHICULE DE DIAMANT DANS L'INDE CISGANGÉTIQUE

L'aperçu qui précède a montré que le vajranâya se développa au cours d'un long processus historique jusqu'à ce que, à peu près vers l'an 700 de notre ère, il ait revêtu des formes solidement systématisées. Contrairement à ce fait, les adeptes du véhicule adamantin professent, quant à eux, que leurs doctrines et leurs rites remontent à une époque ancienne et ont même, dès l'origine, constitué un élément essentiel de l'enseignement bouddhiste concernant le salut. S'ils ne se sont produits au plein jour que peu à peu, c'est uniquement parce qu'auparavant l'humanité n'était pas assez mûre pour pouvoir se les assimiler. Voilà donc pourquoi, d'après cette théorie, les textes sacrés où s'exprime l'ésotérisme font autorité exactement au même titre que tous les sutras des périodes antérieures, mais ont d'abord été

tenus en réserve ; plus tard seulement de grands hommes les exhumèrent et les firent connaître en temps voulu.

En conformité avec ces vues, les écritures saintes du vajrayāna, juste comme d'autres sutras, exposent expressément comment un Bouddha aurait annoncé la doctrine à un vaste cercle de fidèles, comprenant avant tout des bodhisattvas, des dieux et d'autres êtres supraterrrestres. Les bouddhas sur l'autorité de qui se fonde la doctrine d'un texte différent beaucoup les uns des autres, car c'est tantôt le Bouddha historique, Shākyamuni, tantôt au contraire tel ou tel bouddha mythique, qui figure là comme prédicateur.

Des nombreux ouvrages de ce genre, on n'a malheureusement étudié de près que quelques-uns. Aussi me bornerai-je ici à donner une caractéristique succincte de trois d'entre eux, particulièrement importants, que j'ai de préférence mis en relief.

C'est d'abord l'« *Arya-Manjushrī-mūlakaḥ* » (1), « rituel fondamental du noble manjushrī ». Ce document se désigne lui-même comme un « grand » (mahāvai-puṇya) sūtra-mahāyāna compris dans le sūtra avatamsaka du bodhisattva-pitaka. Le texte sanscrit (incomplet) fut découvert en 1909 dans l'Inde méridionale. Ceci est fort remarquable, car actuellement il n'existe presque plus de manuscrits bouddhistes dans le continent indien, où le climat a tôt fait de les détruire, et d'ailleurs, au cours des longs siècles écoulés depuis que le bouddhisme a disparu

(1) De courts fragments en ont été traduits : par J. PRZYLUŚKI, dans le *B. E. F. E.-O.* (Voir note précédente), 23 (1923), p. 301 ss., par MARCHELLE LALOUÉ, *Iconographie des étoffes peintes*, Paris, 1930 (*Buddhica*, ser. 1., vol. 6), et dans les *Études d'orientalisme publiées par le musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier*, Paris, 1932, p. 303-322, puis, en dernier lieu, par K. P. JAYAEWAL, *An imperial history of India*, Lahore, 1934.

de l'Inde cisgangétique, on n'a que rarement copié tels ou tels textes de cette nature. Si le manjushrī-kalpa nous a été conservé dans la langue originale, c'est dû probablement au fait que les sentences pratiques et magiques qui y abondent intéressaient aussi les Hindous. Entre 980 et 1000 après Jésus-Christ, cet ouvrage fut traduit en chinois, puis, au XI^e siècle, en thibétain. J. Przyluski a montré que le chapitre XIV utilise une série de textes transposés en chinois de 702 à 705 ; il a conclu qu'au cours des siècles le grand sūtra subit des amplifications. Une bonne partie était certainement achevée aux environs de l'an 750 de notre ère ; ceci résulte du contenu de ces pages : on y trouve, sous la forme d'une prophétie, un exposé de l'histoire de l'Inde jusqu'à l'avènement du roi Gopāla, originaire du Bengale, qui a régné à partir du milieu du VIII^e siècle.

L'ensemble, très volumineux, est rédigé tour à tour en prose et en vers. Il comprend surtout des exposés didactiques, que, dans une grande assemblée, Shākyamuni présente au bodhisattva Manjushrī. Si, à l'occasion, l'on fait mention des principes philosophiques et éthiques du petit véhicule aussi bien que du grand, l'ouvrage s'est néanmoins donné pour propos primordial, essentiel, d'exposer mantras et rites aidant à obtenir les biens les plus divers, notamment ceux de ce monde. Il nomme beaucoup de divinités et de bodhisattvas féminins, bien que l'élément proprement skatiste fasse encore défaut. Nombreux sont pourtant les rites qui s'opposent radicalement au bouddhisme ancien, puisque, par exemple, ils comportent des sacrifices d'animaux, etc. S'il convient de n'attribuer l'ensemble à aucun des sys-

tèmes ésotériques tardifs, c'est parce que la théorie des cinq bouddhas (voir ci-après, p. 82) ne semble pas avoir déjà pris corps, quand bien même leurs noms sont prononcés. Au moins dans ses parties essentielles, l'ouvrage paraît donc représenter une étape où le mantrayâna était considérée comme une discipline particulière, dite « mantra-carya » (pratique des formules magiques) et encore comprise dans le grand véhicule.

Vient ensuite le *Mahāvairocana-sūtra*, enseignement du bouddha Vairocana. Il n'a pas été conservé en sanscrit. Le Chinois Wu-hsing se le serait procuré pendant son voyage dans l'Inde, et après sa mort (en 674 après Jésus-Christ) on l'aurait apporté en Chine avec d'autres manuscrits par lui collectionnés. Avec l'aide du Chinois I-hsing, l'Indien Shubhakarasiṃha le traduisit dans la langue du céleste empire en 724-725 ; une partie passa également en chinois par les soins d'un autre habitant de l'Inde, Vajrabodhi, entre 720 et 741. Dans la première moitié du ix^e siècle, Śīlendrabodhi traduisit en tibétain le texte sanscrit. L'ouvrage constitue aujourd'hui le principal texte sacré des écoles ésotériques japonaises.

Ce sūtra passe pour exprimer une déclaration spontanée, intemporelle, du pan-bouddha Vairocana, sous sa forme dharmakāya. Lorsqu'il affirme que Vairocana, dans son palais de Vajradharmadhātu, prêche aux bouddhas, aux bodhisattvas, etc., il faut comprendre qu'il se représente à lui-même ces mystères et les annonce à sa suite émanant de lui-même, à cause de la joie qu'il en éprouve. Comme le précédent, l'exposé revêt le plus souvent une forme dialoguée : Vairocana dispense ses instructions au « maître des mystères », Vajrasattva, qui,

agissant en quelque sorte comme représentant du genre humain, pose sans cesse au panbouddha de nouvelles questions. Les thèmes ainsi traités embrassent les domaines les plus divers de la métaphysique et du rituel ; toutefois, l'intérêt prédominant s'attache à ce dernier ordre de considérations.

C'est Nâgârjuna qui aurait fait connaître à l'humanité le Mahāvairocana-sûtra. Ce saint personnage arriva, dans l'Inde du sud, devant une grande tour de fer (stûpa). Après qu'il eut circulé tout autour durant sept jours et semé devant ce monument des grains de moutarde de couleur blanche, la porte s'ouvrit à lui. A l'intérieur du stûpa se trouvaient réunis tous les bouddhas, bodhisattvas et divinités vajra. Vajrasattva conféra au saint homme une consécration, lui dispensa ses enseignements et lui remit le texte que lui-même transmet plus tard à son élève Nâgabodhi. Beaucoup d'initiés à l'ésotérisme tiennent pour historique la tour de fer ; beaucoup d'autres n'y voient qu'une parabole : le stûpa représente le cœur humain, à l'intérieur duquel le sage découvre toutes les vérités s'il cherche avec persévérance à en pénétrer les secrets (1).

Contrairement aux deux ouvrages que nous venons de considérer, le troisième à mentionner ici, intitulé *Gukya-samāja* (la rencontre des secrets), appartient au vajrayâna shaktiste (2). Le bouddha qui annonce à ce « roi

(1) R. TAJIMA, *Étude sur le Mahāvairocana-sûtra*, Paris, 1936, p. 27 ss. SMIDT, *O. Z.*, 6, p. 52. Voir aussi Hôbôgirin, p. 95 b ; S. KONO et F. M. TRAUTZ, *Der grosse Stûpa auf dem Kôyasan*, 1934, p. 4 ss.

(2) BHATTACHARYYA, dans les *Gaekwad's Oriental series* (G. O. S.), 53, p. IX ss. Voir à ce sujet G. TUCCI dans la collection de *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3^e volume, Bruxelles, 1934-35 ; le mandala reproduit erronément par Bhattacharyya s'y trouve rectifié p. 342. Voir aussi L. DE LA VALLÉE POUSSIN, communication au 11^e Congrès des orientalistes,

des tantras » une communauté de bouddhas, de bodhisattvas et de divinités est ainsi désigné (p. 3) : le « Sublime » et « le Seigneur des diamants de la pensée, du discours et du corps de tous les tathâgatas (bouddhas) ». A la page 2, ligne 13, et dans la traduction chinoise, il s'appelle Mahāvairocana (distinct ici de Vairocana), page 35 et dans le commentaire de Candrakīrti, son nom est différent : Vajradhara. L'ouvrage commence par exposer comment le Bouddha, en méditant, métamorphose sous les traits des cinq tathâgatas (dits « dhyānibouddhas ») les shaktis et les quatre portiers, qui forment le diagramme magique (mandala) où doivent s'absorber les contemplations de ceux qui font usage du tantra. Les instructions dispensées par le Sublime concernent en grande partie des rites extrêmement divers, mais elles s'attaquent aussi au problème de la valeur relative à attribuer aux prescriptions morales et aux ordonnances terrestres. Ce dernier thème est traité sous une forme paradoxale, qui provoque l'effroi des bodhisattvas auditeurs du discours ; ils en tombent en défaillance. Seuls demeurent imperturbables les tathâgatas, parce qu'ils possèdent d'ores et déjà l'illumination suprême. Comme dans les sūtras prajñāpāramitā, on s'abstient ici de résoudre la contradiction qui semble s'élever entre les doctrines du tantra et les formules bouddhistes ; il n'y est fait qu'une allusion. Le Sublime fait cesser l'évanouissement des bodhisattvas en développant la méditation intitulée « diamant de l'absence de dualité dans l'égalité de l'éther » ; il leur fait ainsi prendre con-

Paris, 1897 (le volume date de 1899), I, p. 241, et M. WINTERNITZ, *I. H. Q.*, 9 (1933), p. 1-10. Le portrait du Bouddha avec sa shakti figure dans VON GLASENAPP, *Buddhismus*, p. 320.

science du fait que le tout-un, semblable à l'espace vide de l'univers, embrasse l'ensemble des choses, et qu'en lui par conséquent toutes délimitations ont disparu (p. 20).

Nombreux sont les maîtres indiens qui commentèrent le Guhyasamāja ; aujourd'hui encore, les bouddhistes du Népal le tiennent en haute considération. Vers 980 on le traduisit en chinois, mais il ne s'est pas répandu au sein de l'empire du milieu. En revanche on l'apprécie extraordinairement dans le Thibet ; témoins, présentés par le canon thibétain, les nombreux ouvrages qui l'expliquent.

Quant à l'époque de sa composition, on ne peut en déterminer que le *terminus ad quem*. Il fait en tout cas autorité dès le VIII^e siècle. Il remonterait plus haut si le commentaire, attribué à Candrakīrti (VI^e-VII^e siècles), était certainement l'œuvre de ce personnage.

Le nombre des tantras et des commentaires qui les éclairent, manuels, compilations, encyclopédies, est énorme, incalculable (1). Sans discontinuer parurent de nouveaux écrits qui prétendaient n'être autres que d'anciens textes jusqu'alors tenus cachés et révélés par magie à tels ou tels adeptes. Le dernier tantra considérable qui exerça dans l'Inde une grande influence passe pour avoir été le « Kālacakra » (roue du temps). On l'attribue à Shākyamuni, qui, la dernière année de sa vie, dans la ville de Shrī-dhānya-kataka (peut-être l'actuel Cuttack, province d'Orissa), l'aurait prêché au roi Sucandra de

(1) Sur les principaux tantras des différentes catégories, des données sont fournies par TARANĀTHA, *Geschichte* (cf. note 2, page 44), spécialement p. 221, et dans « Edelsteinmine », LA VALLÉE POUSSIN, 11^e Congrès des orientalistes, 1897, Paris, 1899, I, p. 241 ; *Études*, p. 73, 146. Du thibétain on n'a encore traduit en anglais que le Shricakra-samvara-tantra, sous le titre : Shri-cakra-sambhāra. W. Y. EVANS-WENTZ traite du tantrisme thibétain dans *Tibetan Yoga and secret doctrines*, Oxford, 1935 ; traduction allemande, Munich, 1937 : *Yoga und Geheimlehren Tibets*.

Shambhala (qu'on suppose avoir appartenu au territoire du Jaxarte). Mais l'ouvrage n'aurait vu le jour qu'en l'an 965 de notre ère. Ceci correspond à peu près à ce que dit Târanâtha, selon qui le maître Pito aurait le premier répandu le Kâlacakra à l'époque du roi Mahîpâla (978-1030). L'abbé bengali Atisha, qui se rendit dans le Thibet en 1039, fonda sur ce tantra le calendrier thibétain ; cela lui valut une si haute considération qu'il donna naissance à toute une littérature et qu'aujourd'hui encore il fait l'objet d'études assidues.

Peu de tantras rédigés en sanscrit sont venus jusqu'à nous. Il en existe davantage traduits en chinois. Mais la terre classique du tantrisme bouddhiste reste le Thibet. Si nombreux qu'y soient les tantras compris dans les recueils canoniques, les Thibétains assurent que la plupart de ces écritures saintes se sont perdues et ne se trouvent pas dans leur pays mais restent conservées à l'étranger, par exemple dans la mystique Shambala, ou encore chez les dieux, dans des régions supraterrrestres, et sous terre parmi les nâgas (esprits à forme de serpents). Voici comment Bu-ston (II, p. 170) évalue le nombre des tantras : kriyâ-tantras, qui traitent des actes religieux, 4.000 ; — âcâra-tantras, qui règlent la conduite sainte, 8.000 ; — kalpa-tantras, relatifs au rituel, 4.000 ; — tantras ressortissant simultanément à ces trois catégories, 6.000 ; — yoga-tantras, 12.000 ; — amittara-yoga-tantras, 14.000. Ces derniers, comme leur nom l'indique, sont consacrés au « *yoga nec plus ultra* » de la doctrine secrète shaktiste. Les ouvrages admis dans le kanjur ne forment donc qu'une minime parcelle de la littérature tantrique, d'autant plus qu'ils contiennent seulement

de courts extraits des originaux divins, le guhyasamāja primitif passant pour comprendre 25.000 vers, alors que le texte venu jusqu'à nous demeure peu étendu.

Voilà ce qu'on peut appeler la bibliothèque tantrique, véritable océan immesurable. Celui-là même qui s'est livré à son étude dès ses jeunes années ne saurait arriver qu'à en posséder une partie toujours restreinte.

Comme nous l'avons vu, c'est à *Nāgārjuna* que, d'après l'ésotérisme de l'Asie orientale, revient le mérite d'avoir le premier fait connaître au monde les doctrines du mahāvairocana-sūtra. D'autre part, les Thibétains voient en lui l'auteur de nombreux ouvrages traitant de sujets mystiques, médicaux ou alchimiques ; ils revendiquent également pour lui la qualité de commentateur du guhyasamāja et d'autres tantras shaktistes. De part et d'autre, on l'identifie au célèbre fondateur de la « doctrine moyenne » (voir ci-dessus, p. 17), qui passe pour avoir vécu quatre cents ans après la mort du Bouddha. En réalité, son existence s'écoula dans la première partie du second siècle après Jésus-Christ. Il aurait, dit la légende, atteint l'âge de six cents ans (1). Il n'est guère douteux que la tradition ait ainsi confondu en un personnage unique différents Nāgārjunas. Vraisemblablement, un ou plusieurs tantristes ainsi nommés vécurent aux environs du VII^e siècle et furent identifiés au philosophe, l'intervalle entre leurs époques respectives se voyant vaille que vaille combler en attribuant à l'unique Nāgārjuna une fantastique longévité.

(1) *Manjushrīkalpa*, texte sanscrit, édité par T. GANAPATI SASTRI *Trivandrum sanskrit series*, 70, 76, 84, Trivandrum, 1922-25, 53, strophe, 490 s. Cf. BU-STON, II, p. 111.

Nāgabodhi est désigné comme ayant été l'élève de *Nāgārjuna*. A son tour, on le connaît aussi bien en Extrême-Orient qu'au Thibet. Ascète, il aurait vécu sur le *Shrīparvata*, dans l'Inde du sud. Les ésotéristes de l'Asie orientale lui attribuent un âge encore plus respectable que celui de son maître : sept cents ans, afin de combler la lacune entre *Nāgārjuna* (dont, cette fois, l'existence paraît avoir eu une durée normale) et le propre élève de *Nāgabodhi*, *Vajrabodhi*.

Ce n'est que pour ce dernier qu'on possède des données historiques précises. Il doit être né en 670 après Jésus-Christ, et avoir été le troisième fils d'un roi, dans l'Inde centrale. A l'âge de dix ans, il doit être devenu moine à *Nālanda* et, en pérégrinant à travers la péninsule, s'être rendu auprès de *Nāgabodhi*, sous la direction duquel il étudia durant sept ans. Après avoir de nouveau circulé dans le monde indien, il s'embarqua en 717, à Ceylan, pour Canton où il arriva en 719, après s'être longuement arrêté à Java. Il resta en Chine jusqu'à sa mort, survenue en 741 ; pendant cette dernière période de sa vie, il traduisit une partie du *vajrashekhara-sūtra*, du *mahāvairocana-sūtra* et d'autres textes encore.

L'éclat de son nom fut éclipsé par celui de son élève *Amoghavajra*, né en 705 à Ceylan et fils d'un brahmane de l'Inde septentrionale. En compagnie d'un oncle il parcourut les mers du sud, fit la connaissance de *Vajrabodhi* à Java et, devenu moine, accompagna son nouveau maître en Chine, où il l'assista dans ses travaux. Entre 743 et 746 il fit d'autres voyages à Ceylan et dans l'Inde, pour y recueillir des manuscrits ; il doit alors avoir rendu visite à *Nāgabodhi*. De retour dans l'empire du milieu, il

exerça une activité singulièrement féconde. Le service le plus éminent qu'on lui reconnaît n'est autre que la traduction de nombreux morceaux du vajrasekhkhara-sûtra que son maître n'avait pu faire lui-même passer en chinois, parce qu'il en avait perdu le texte original au cours de ses navigations accidentées. Amoghavajra bénéficia d'une faveur insigne auprès des empereurs de la dynastie T'ang ; il introduisit à la cour quantité de rites, notamment, entre beaucoup d'autres, des messes particulières pour les défunts, qu'il passe pour avoir inaugurées en 758 à l'intention de la mère de l'empereur. Il avait l'intention de retourner dans son pays d'origine, mais on ne le laissa pas partir. Comblé de titres et d'honneurs, il mourut en Chine, l'an 774.

Dans le même temps s'exerça également, au sein du céleste empire, l'activité d'un troisième Indien appartenant à une école ésotérique. Il s'appelait Shubhakarasimha et il vécut de 637 à 735. Membre d'une famille princière de Magadha, il était monté sur le trône à l'âge de treize ans, mais il abdiqua pour se faire moine. Il étudia la doctrine secrète à Nâlanda, auprès de Dharmagupta. Puis, déjà très avancé en âge, il entreprit de voyager, à travers le Cachemire et le Thibet, jusqu'en Chine où il arriva en 716. Il traduisit les sâtras de Mahâvairocana, de Susiddhikara et d'autres encore, puis mourut presque centenaire.

L'ésotérisme de l'Extrême-Orient a fondu en un tout unique les doctrines que professaient Vajrabodhi et Shubhakarasimha. Aussi les considère-t-il comme ses patriarches, en leur adjoignant leurs premiers élèves, ainsi que Mahâvairocana, Vajrasattva, Nâgârjuna et Nâgabodhi.

Si l'on cherche à déterminer le substratum historique sur lequel ces traditions s'échafaudèrent, voici à quoi l'on aboutit : il y eut au VII^e siècle plusieurs docteurs qui enseignaient un « tantrisme pur », mais il n'y eut pas d'école mantrique unifiée. Ce sera seulement Amoghavajra qui en organisera une en Chine, lorsqu'il systématisera différents systèmes tantriques de manière à constituer un canon faisant autorité, et qu'il élaborera une dogmatique nettement délimitée, en y combinant l'enseignement contenu dans des textes d'origine diverse.

Les documents indiens et thibétains ne contiennent aucun renseignement relatif aux maîtres qui instaurèrent le vajrayāna en Chine. Nous ne sommes pas davantage, jusqu'à ce jour, en mesure d'esquisser l'histoire ultérieure de l'ésotérisme non shaktiste dans le pays gangétique. Cette lacune provient vraisemblablement du fait que l'intérêt se concentra toujours plus sur les doctrines secrètes shaktistes. Les historiens thibétains à qui nous devons notre connaissance fragmentaire de l'évolution du bouddhisme tardif en pays indien ont eux-mêmes ignoré tout ésotérisme non revêtu de la forme shaktiste ; aussi admirent-ils comme allant de soi que la totalité des tantriques de l'Inde avait appartenu à cette tendance. Il faut donc accueillir avec une grande circonspection ce qu'ils disent des philosophes bouddhistes plus anciens, en les présentant comme des shāktas. La réserve s'impose d'autant plus nécessairement que, dans l'Inde comme au Thibet, l'usage a de tout temps prévalu d'attribuer des ouvrages récents à des auteurs célèbres du passé ; ou bien l'on admettait que tel ou tel défunt docteur de l'Église s'était réincarné, sous les traits de

l'auteur d'un écrit postérieur de plusieurs siècles au temps où il avait d'abord vécu.

Pour établir une classification chronologique entre les maîtres du véhicule adamantin *shaktiste*, quelques points de repère sont fournis par les données de la tradition concernant les rois indiens sous le règne desquels se place l'existence de ces personnages, ou par l'époque à laquelle soit eux-mêmes soit des gens en rapport avec eux doivent être arrivés dans le Thibet comme missionnaires. Les renseignements, à la vérité très incertains, sur les relations des différents maîtres entre eux permettent alors de les situer approximativement dans la suite des temps (1).

Le premier docteur bouddhiste qui vint dans le Thibet fut *Shāntarakshita*, au VIII^e siècle ; il répondait à une invitation du roi de ce pays. A cet auteur d'un ouvrage philosophique, il faut probablement attribuer en outre plusieurs écrits *shaktistes*, dont un seul, la « *tattva-siddhi* », est conservé en sanscrit. En 747, *Shāntarakshita* appela auprès de lui le célèbre *Padmasambhava*, qu'on suppose avoir été son beau-frère. Fréquemment représenté par l'iconographie en compagnie de ses deux femmes, *Padmasambhava* figure dans toutes les légendes sous l'aspect d'un grand magicien, qui se soumit les « démons du pays de la neige » et les contraignit à se comporter dès lors en protecteurs du bouddhisme. D'après la tradition, il était fils du roi *Indrabhūti*, auteur de plusieurs ouvrages, dont l'un, la « *jñāna-siddhi* » existe en sanscrit, tandis que d'autres sont conservés traduits en thibétain. A la sœur

(1) Sur *Padmasambhava*, voir GRÜNWEDEL, *Z. D. M. G.*, 52, p. 447 s.; *Basler Archiv* 3. Pour les autres : B. BHATTACHARYYA, Préface de son édition du *Tattva-sangraha*, *G. O. S.*, 30. *Esoterism*, p. 62-82.

manes, pour exprimer son mépris du siècle et de ses ordonnances ne trouvait pas de meilleur moyen que celui qui consistait à adapter son genre de vie aux us et coutumes de la populace. Les légendes où figurent ces personnages rappellent la sorcellerie médiévale ; elles attestent à l'évidence combien l'ancien idéal avait dégénéré et combien la religion de l'illuminé tomba en décadence sans discontinuer. Les documents hindous relatifs à l'époque du bouddhisme tardif confirment ce que nous a appris le discrédit abolissant l'empire des lois morales prohibitives au sein du clergé. C'est ainsi que, dans la seconde moitié du XI^e siècle, le poète Krishna-mishra met en scène, au troisième acte de son drame intitulé « le lever de lune de la connaissance », un moine bouddhiste qui raconte les voluptés par lui savourées avec de pieuses marchandes. D'autres auteurs stigmatisent le relativisme poussé à l'extrême parmi les bouddhistes, comme ayant contribué à précipiter la dissolution de la moralité publique.

Mais la décadence du bouddhisme résulta aussi, pour une part incontestablement essentielle, de son adaptation à la mentalité hindoue. Afin de s'accorder avec les courants dominants, il avait accueilli dans sa doctrine et ses pratiques un nombre toujours croissant d'éléments étrangers à son véritable esprit. Au début, il visait de la sorte à se rallier des milieux qui risquaient d'adopter d'autres formes de croyance. Mais cette méthode de l'adaptation ne pouvait réussir que pour un temps ; à la longue, elle aboutissait fatalement à démolir l'édifice tout entier. De plus en plus s'effacèrent les différences qui séparaient le bouddhisme de l'hindouisme envahis-

sant, si bien que, finalement, au moins dans l'opinion de la grande masse, la fusion s'accomplit. Le bouddhisme se trouva visiblement exclu de nombreuses régions indiennes, sous la poussée de la réaction brahmaniste dont les principaux représentants furent, aux VIII^e et IX^e siècles, Kumârila et Shankara ; c'est alors que fleurissent les cultes de Vishnou et de Shiva. Les seuls boulevards bouddhistes, qui résistèrent longtemps à toutes les attaques, se trouvaient au VIII^e siècle dans la ville de Bihâr, où le Bouddha avait commencé à prêcher sa doctrine, ainsi que, non loin de là, dans le Bengale et l'Orissa. Sous la souveraineté tutélaire des rois pâla, l'érudition bouddhiste s'y épanouit durant plusieurs siècles, au sein des universités de Nâlanda et de Vikramashîla. Mais là aussi un coup fatal fut asséné au bouddhisme, lorsque les mahométans eurent conquis Bihâr (1193) ; dès lors il ne pouvait plus se relever. Certes, par la suite encore, il est isolément question de telles ou telles localités où subsistaient des sanctuaires du Bouddha, mais la religion qui, sans avoir jamais dominé l'Inde entière, y avait répandu la lumière durant plus de quinze cents années, a désormais et définitivement perdu tout son éclat. Voilà pourquoi l'on constate qu'actuellement le bouddhisme a disparu ou peu s'en faut du continent gangétique, à l'exception des pays de l'Himalaya, compris dans le domaine où règne la culture thibétaine. Seuls les monuments du passé, avec quelques divinités et coutumes populaires, prolongent le souvenir d'une croyance qui jadis s'était si puissamment enracinée en ce vaste pays.

Un rejeton du vajrayâna bengali subsiste de nos jours

dans le royaume du Népal⁽¹⁾. On y trouve encore des couvents de moines mariés qui étudient les textes sanscrits et pratiquent les cérémonies tantriques. Mais ce dernier refuge du véhicule de diamant sur le sol de l'Inde doit lui-même lutter pour la vie. La marche envahissante de l'hindouisme, que favorisent les rois gorkha, progresse d'un pas si rapide que tout annonce pour les survivances bouddhistes un déclin toujours plus accentué. Au point de vue spirituel, depuis des siècles déjà, l'influence hindouiste l'a fort entamé. En témoignent les systèmes originaux qui se sont développés là, en combinant au bouddhisme diverses vues empruntées à la philosophie brahmaniste. Le plus significatif est celui qui vénère la connaissance première (*ādīprajñā*) comme fondement de tout ce qui est et *tārā* comme *natura naturans*, souveraine de la création ; d'où le culte d'une mère universelle, sur quoi repose la doctrine qui se donna pour but d'affranchir l'homme du joug de la nature, et trouva le type de l'être parfait en quiconque parvient à vaincre le monde à force de virilité.

III

LE VÉHICULE DE DIAMANT

EN ASIE MÉRIDIONALE, ORIENTALE ET CENTRALE

Au cours des derniers siècles antérieurs à l'ère chrétienne et de ceux qui l'ouvrent, le bouddhisme avait rapidement poursuivi une marche victorieuse au delà

(1) B. H. HODGSON, *Essays on the languages of Nepal*, réimpression, Londres, 1874, p. 40 ; H. A. OLDFIELD, *Sketches from Nīpal*, Londres, 1880, vol. II, p. 158.

du Gange. Ainsi se répandit-il à Ceylan, dans l'Inde orientale, l'Indo-Chine et l'Indonésie. Depuis le VIII^e siècle on vit également le véhicule adamantin s'implanter dans tous ces territoires. Le « pur » ésotérisme paraît avoir recruté des adhérents à Ceylan à l'époque de Vajrabodhi et d'Amoghavajra. C'est, semble-t-il, au IX^e siècle, que fut représentée dans cette île la doctrine des « habillés en bleu foncé » (nīlapata-darshana), professée par un clergé qui portait des vêtements de nuance sombre et qui exprimait des opinions shaktistes. Mais plus tard ces écoles tantriques se virent dissoudre.

De nos jours, l'hīnayāna orthodoxe subsiste seul dans l'île de Ceylan.

En Birmanie, la présence d'une école bouddhiste est attestée au XI^e siècle. Ses prêtres, dénommés « aris », vénéraient les bouddhas accompagnés de leur shaktis (1). Ils se rencontrent surtout à Thamahti (au sud-est de Pagan). D'après ce que racontent leurs adversaires, ils portaient, eux aussi, des vêtements foncés, laissaient croître leur chevelure, buvaient de l'alcool, participaient aux batailles et vivaient dans des cloîtres avec des femmes. Ils se seraient déclarés capables, au moyen de leurs formules magiques, de supprimer les conséquences de tout péché. La population passait pour les entourer d'une si haute considération qu'ils pouvaient revendiquer le *jus primae noctis*. Ces aris associaient au culte bouddhiste celui des dieux-serpents.

Au XI^e siècle, le roi Anawrahta, animé d'un zèle de réformateur, les attaqua, mais il ne parvint pas à totale-

(1) G. E. HARVEY, *History of Burma*, Londres, 1925, p. 17 s. ; DU-BOISSELLE, *Annual report of the archaeological survey of India*, Calcutta, 1915-16 ; CH. ELIOT, *Hinduism and Buddhism*, Londres, 1921. III, p. 53.

ment anéantir leur école, car une inscription du district de Myingyan les mentionne encore en 1468. Aujourd'hui la Birmanie entière confesse le bouddhisme pali. Il en est de même dans le Siam, au Cambodge et au Laos, où le « grand véhicule » domina autrefois et où pénétrèrent quelques particularités d'allure tantriste.

A Sumatra, et dans d'autres îles du même archipel, Bornéo, Bali, Célèbes, mais surtout à Java, la mission bouddhiste trouva durant les premiers siècles après Jésus-Christ une véritable terre d'élection. L'imposant borobudur de *Java* est un monument vraiment grandiose du bouddhisme tantrique. Les nombreux monuments figurés et documents écrits (1) qu'on a découverts en sol javanais attestent que le véhicule de diamant y fut représenté, la forme shaktiste non exclue, et que parfois il s'associait intimement au shivaïsme.

L'Islam devait supplanter le bouddhisme en Insulinde depuis les ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles. Ce n'est qu'à *Bali* que la religion de Mahomet se heurta à un total échec. Actuellement encore, les habitants de cette île demeurent fermement attachés aux croyances hindoues, auxquelles ils ont donné une physionomie particulière en y insérant leurs conceptions autochtones. Le vajrayâna, qui y disputa jadis la prééminence au shivaïsme, a laissé, lui aussi, subsister quelques vestiges jusqu'à ce jour. Un certain groupe de prêtres fait encore usage de mantras

(1) Les deux textes les plus importants ont été publiés et traduits sous le titre *Sang hyang Kamahdydnikan* par J. KATS (Gravenhage, 1910). L'un des deux, qui s'intitule : *Mantranaya* et contient les versets destinés à la cérémonie de consécration d'Abhisheka, se trouve au si dans la *Z. D. M. G.*, 67 (1913), étudié par J. S. SPEYER, et K. WULFF en a donné le texte sanscrit avec une traduction allemande : Copenhague, 1935. Il importe de signaler aussi la légende de Kunjarakarna, éditée par H. KERN (*Verh. der kgl. Akademie van Wetenschappen*), Amsterdam, 1901.



LE PATRIARCHE AMOGHAVAJRA.



LE BOBHISATTEVA VAJRAPANADA.

bouddhistes et il observe un cérémonial où figurent des mudrâs de même nature (1).

En *Chine* où, d'après la légende, la doctrine du Bouddha pénétra en l'année 61 après Jésus-Christ, et où, grâce au travail des savants traducteurs indiens, grâce aussi aux voyages de moines chinois dans l'Hindoustan, cette religion s'exprime dans toute une vaste littérature canonique, les premiers ouvrages de caractère tantrique remontent au III^e siècle (voir ci-dessus, p. 21). Mais l'ésotérisme systématique ne s'y introduisit qu'avec Shubhakarasimha, Vajrabodhi et Amoghavajra (p. 54 s.). Le premier eut pour élève le Chinois I-hsing (683-727) ; le dernier, Hui-kuo (746-805). L'un et l'autre, très influents auprès des empereurs t'ang, firent prendre un vif essor à l'« école des secrets » (mi-tsung) ou des mantras (chên-yen ; en japonais : shingon). Mais un coup fatal fut porté à la secte par l'édit de l'empereur Ou-tsung (845), qui confisquait les biens de nombreux couvents et sécularisait une quantité de moines. Elle ne s'en est jamais relevée, encore que vers l'an 1000 deux Indiens aient traduit pour elle certains sâtras. Bientôt l'« école des secrets » perdit toute importance dans l'empire du milieu. Plus tard, le lamaïsme prendra sa place.

L'ésotérisme de l'école mantra est purement tantrique. On ne trouve dans le canon chinois que fort peu de textes shaktistes. Néanmoins ils ont retenu un certain intérêt ; c'est prouvé par la découverte d'inscriptions sanscrites où s'exprime cette tendance ; elles se trouvaient dans

(1) *Sanskrit texts from Bali*, G. O. S., 67, Baroda, 1933 ; P. DE KAT ANGELINO, *Mudrâs auf Bali*, avec des dessins de TYRA DE KLEEN. Hagen en Westphalie, 1923.

un temple de Ning-po, et avaient été apportées en Chine en l'an 1057 (1).

De la Chine, le bouddhisme atteignit au iv^e siècle la Corée, où il connut durant un temps un épanouissement sans égal. Toute l'organisation politique fut réglée suivant ses principes. Des bonzes donnaient sur les voies publiques lecture de textes contenus dans les livres que de jeunes garçons portaient sur leur dos. On publia largement ces documents, ainsi que les dhâranis ; on institua des rites pompeux et de colossales solennités. Mais depuis l'avènement de la dynastie des Li (1392-1910) un revirement total s'accomplit en Corée : le bouddhisme perdit sa prédominance au profit du confucianisme, et les couvents furent contraints de quitter les villes pour se retirer dans les montagnes de Diamant, région difficilement accessible. Actuellement, sous la souveraineté du Japon, la doctrine du Bouddha connaît une renaissance, due avant tout à la propagande missionnaire des sectes japonaises, y compris l'école shingon.

C'est de la Corée qu'en 552 le bouddhisme s'introduisit pour la première fois dans l'*empire japonais*. Apprécié principalement au début pour les effets magiques qu'on attendait de ses sentences, rites et images, il s'enracina si profondément parmi le peuple nippon que celui-ci, aujourd'hui encore, doit être considéré comme le protagoniste du « grand véhicule ». Les éléments essentiels du tantrisme étaient depuis longtemps déjà devenus familiers aux Japonais lorsque, au commencement du ix^e siècle, les doctrines et les rites de l'école chinoise du

(1) *Manuscripts sanscrits de sādhanas, retrouvés en Chine*. Edités par L. FÉNOT, *Journal asiatique*, 225 (1934), p. 1-86.

mantra furent introduits chez eux par certains prêtres que l'empereur Kouammou avait envoyés en Chine, l'an 804. Ceci se produisit simultanément sous deux formes, qui jusqu'à nos jours ont subsisté, juxtaposées.

Le moine Saichô (767-822), connu sous le nom honorifique de Denggô Daishi, qu'on lui conféra après sa mort, fonda en 806 l'école *tendai*, qui au Japon correspond à l'école chinoise t'ien-t'ai, établie vers 580 par Chih-i et dont le nom fut emprunté à la montagne de T'ien-t'ai, voisine de Ning-po. Cette secte chinoise du savoir et de l'absorption en soi-même avait voulu réunir en un grandiose système toutes les formes du bouddhisme de l'époque. Dengyo-Daishi élargit encore la synthèse, car, à l'étude du « lotus de la bonne loi », à la croyance amitâbha, aux formes traditionnelles de la méditation et de la discipline il ajouta la théorie et la pratique du culte de Vairocana et de l'« école » chinoise « des secrets ». De la sorte, l'école *tendai* représentait une sorte de bouddhisme universel, ce qui lui permit d'exercer une influence décisive sur les autres sectes japonaises, si diverses qu'elles pussent être. Son centre principal se trouve sur le mont Hieizan. Les trois branches qui la représentent comptaient ensemble en 1933 quatre mille cinq cents sanctuaires, quatorze mille prêtres et deux millions deux cent mille fidèles.

Tandis que Saichô juxtapose la doctrine secrète à la « doctrine ouverte » et complète l'une par l'autre, Kûkai, célèbre sous un nom honorifique de Kôbô Daishi (774-835), enseigne un système exclusivement ésotérique, qui procède de celui qu'exposait son maître Hui-kuo

(ci-dessus, p. 65), en l'amplifiant et l'adaptant non sans originalité à la pensée religieuse japonaise. Kūkai était doué de capacités aussi diverses que peu communes. A l'âge de vingt-quatre ans il rédigea déjà un ouvrage très remarqué sur les « trois systèmes doctrinaux », bouddhisme, confucianisme, taoïsme. Il soutient que les premiers principes de ces trois systèmes sont concordants. Par la suite, il s'appliqua avec succès à donner une interprétation bouddhiste du culte indigène de shintô. Poète, peintre, sculpteur, pionnier de la civilisation, inventeur de l'écriture syllabique dite katakana, thaumaturge enfin, à tous ces titres, il demeura nimbé du prestige dont s'enveloppent les traditions mythiques comme celles dont il devint le héros. D'après une opinion très répandue, il ne serait pas mort ; au fond de son tombeau sur le mont Kôyasan, il demeure plongé dans d'insondables méditations et il attend la venue du futur bouddha Maitreya. On appelle école de la « vraie parole » (shin-gon, mot japonais qui correspond au « mantra » sanscrit) celle que Kūkai fonda en 806. Elle comprend actuellement trois ramifications. La première, qui se subdivise en six branches et dont le centre principal se trouve sur le Kôyasan, porte le nom de « kogi » (principe ancien). La seconde doit son origine au prêtre Katuban, en 1130 ; c'est le « shingi » (principe nouveau), réparti en deux subdivisions. Une troisième ramification, reconnue indépendante en 1895, fut l'œuvre du maître Jiun ; on l'appelle « shingon-ritsu », parce que les fidèles se font un devoir essentiel de maintenir rigoureusement la discipline monacale, ritsu. En 1933, les écoles shingon comprenaient au total douze mille temples,

vingt-cinq mille prêtres et huit millions et demi d'adhérents.

Par la doctrine et par les rites, les deux grandes tendances produites par Saichô et par Kukai, « tendai » et ésotérisme « oriental », diffèrent entre elles sur nombre de points, quand bien même l'une et l'autre reposent sur le sûtra mahāvairocana et représentent également le tantrisme « pur ». Au ^x^e siècle apparut au sein du shingon un courant shaktiste (1). On le désigna sous le nom de secte de Tachikawa, parce que la doctrine professée avait été élaborée par le moine Ninkwan, associé à l'ommyôji (maître de la mystique taoïste) de Tachikawa (à l'ouest de l'actuel Tôkyô), en fusionnant la théorie des deux mandalas (voir ci-après, p. 110) avec la conception chinoise du premier principe masculin et féminin (yang et yin). Bien que l'orthodoxie ait manifesté de la résistance, cette secte nouvelle groupa de nombreux partisans et inspira une production littéraire non sans importance, qui visait avant tout à démontrer, en recourant à des textes de sutras, que la doctrine de Tachikawa était conforme aux écritures. Prohibée par l'État à l'époque de Tokugawa, elle vit brûler ses livres saints et disparut, ainsi extirpée. L'influence qu'elle avait exercée sur la vie populaire se laisse discerner actuellement encore, si l'on remarque que beaucoup de termes bouddhistes désignent communément les choses ressortissant au domaine érotique.

Le véhicule adamantin a même pris pied en dehors de l'Asie, puisque, dans un récent passé, les écoles tendai et

(1) H. SMIDT, *O. Z.*, 6, p. 61; W. GUNDELT, *Japan, Religionsgeschichte*, Stuttgart, 1935, p. 80 s.

shingon ont pu ériger des sanctuaires destinés aux Japonais établis dans l'Amérique du nord et du sud, aux îles Hawaï et dans les possessions océaniques naguère allemandes, qu'on a placées en 1919 sous mandat japonais.

Au *Thibet*, le vajrayâna joua constamment un rôle éminent depuis les jours de Padmasambhava. C'est à lui que se rattachent, aujourd'hui encore, les sectes dites de l'ancien (nying-ma-pa), dont certains prêtres sont mariés. L'Indien Atisha et le voyageur Mar-po qui avaient visité l'Hindoustan fondèrent au XI^e siècle des sectes tantriques. Parmi les plus célèbres poètes et yogis du « pays de la neige » beaucoup professaient le tantrisme. Assurément, la réforme de Tsong-kha-pa (1356-1416) s'efforça de restreindre en quelque mesure la part des éléments tantriques dans le culte comme dans la doctrine et fit du célibat une obligation pour ses adeptes, les « bonnets jaunes ». Mais il n'est aucunement douteux que le véhicule adamantin ait imprimé avec force son cachet sur la pratique religieuse des Thibétains jusqu'à nos jours. La conversion des Mongols (1577), des Bouriates et des Kalmouks en a étendu la sphère d'influence non seulement à travers une grande partie de l'Asie, mais même en Russie d'Europe, dans le territoire compris entre la Volga et le Don. Quoique, en raison de l'attitude prise par l'U. R. S. S., on relève une diminution numérique des sujets russes se déclarant bouddhistes, les idées et les pratiques tantriques exercent néanmoins aujourd'hui encore une action non négligeable sur la mentalité et la croyance des habitants de la Russie d'Asie.

Si, pour nous résumer, nous jetons un regard d'ensemble sur l'histoire du véhicule adamantin, nous constatons qu'à partir du VIII^e siècle, partant de l'Inde qui le vit naître, ce mouvement conquiert rapidement tous les pays du monde bouddhiste. Éteint actuellement aussi bien dans son milieu d'origine que dans les diverses contrées où il s'était ainsi répandu, il ne cesse toutefois pas de fleurir sous sa physionomie « pure » dans l'archipel nippon, cependant qu'au sein de la sphère culturelle du Thibet il demeure représenté sous l'une et l'autre de ses deux formes.

CHAPITRE II

LES DOCTRINES ET LES RITES TANTRIQUES

I

DOCTRINES SECRÈTES. LEUR TRANSMISSION

Les doctrines du véhicule adamantin sont en grande partie occultes. Ceci résulte déjà du nom que portent beaucoup d'ouvrages vajranâya, qui insèrent avec prédilection dans leurs titres le mot : « secret » (guhya, rahasya). Nombreux sont, parmi ces écrits, ceux qui soulignent spécialement le caractère confidentiel de leur contenu. Le cérémonial javanais de la consécration va même jusqu'à menacer de mort ceux qui abandonneraient la sainte doctrine. Quant au rapport entre la « doctrine secrète » (guhya-upadesha) et la doctrine « ouverte » (vyakta) des autres écoles bouddhistes, on ne l'apprécie pas partout de la même manière. Si l'école tendai coordonne les deux systèmes, elle fait à cet égard exception à la règle générale des doctrines ésotériques, qui donnent avec plus ou moins d'énergie la prééminence aux prescriptions secrètes, destinées aux seuls élus dont le développement spirituel a atteint la maturité nécessaire pour qu'ils puissent en obtenir connaissance. Il faut qu'au préalable ils se soient familiarisés avec les sûtras accessibles à tous ; sera seul admis aux mystères quiconque n'en ignore

rien et a fait ses preuves en en observant les préceptes. Le shingon va jusqu'à distinguer neuf degrés préparatoires, qu'il est indispensable d'avoir franchis (éventuellement au cours de plusieurs existences) pour être enfin digne de recevoir l'initiation à la doctrine suprême. Les trois premières étapes représentent des systèmes étrangers au bouddhisme : matérialisme, confucianisme et taoïsme, brahmanisme. Les deux suivantes ne sont autre chose que les enseignements du « petit véhicule ». Les dernières, ceux du mahâyâna « non développé », puis « développé ».

Toute instruction portant sur des doctrines secrètes est le monopole d'un *maître* (âcârya, guru) ; il la donne sous une forme impérative. Seul, en effet, un tel homme est un guide de confiance. Si quelque étudiant cherchait à pénétrer la doctrine *motu proprio*, il s'égarerait aussi fatalement qu'« un aveugle voulant gravir seul une montagne ». On exalte, souvent en termes démesurés, le rôle capital, décisif, souverain, qui incombe au docteur (1) : « le guru est tout à la fois le Bouddha, la doctrine et la communauté, car c'est uniquement par sa grâce que l'on arrive à la vérité ». — « Un bouddha ressemble à la pierre ou au bois ; fût-on passé par cent mille naissances, il ne dispense pas la rédemption. Le guru, lui, maintenant déjà, dans l'unique existence (présente), accorde l'éternelle félicité ». — « A l'aspirant il confère dès cette vie la dignité de bouddha, que, faute de guru on obtiendrait difficilement au cours d'innombrables millions

(1) *Subhâshitasangraha*, Muséon, IV, p. 383 ss. *Pancakrama*, texte sanscrit, édité par L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Université de Gand. *Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres*. 16^e fascicule, Gand et Louvain, 1896, 5, 36. *Mantranaya* (voir ci-dessus, p. 23 note), 37 s.

universelle, sous-jacente à tout ce qui existe, et de la solidarité harmonique, indissoluble, établie entre toutes choses en ce monde et dans le monde supérieur. « L'univers entier, le mobile comme l'immobile, est le reflet de ce qui n'est pas deux. » On désigne la réalité suprême par différents noms, tels que : le vide (shûnya) c'est ainsi (tathatâ), etc. Par rapport à cette souveraine unité, les phénomènes du monde composite et livré à d'incessantes transformations n'ont, quels qu'ils soient, rien de réel. Une sentence célèbre, qui revient dans la plupart des cérémonies d'initiation ou de consécration, exprime cette vue de la manière suivante (1) :

« Les dharmas ressemblent à des reflets (vus dans un miroir) ; ils sont transparents, purs, rien ne les trouble ; on ne saurait ni les saisir ni les exprimer (ou : appuyer, protéger) ; ils ne sont provoqués que par des causes et par l'action (karma). »

Les facteurs de l'existence qui se manifestent comme étant notre moi et le monde dont il a pris conscience, et qui à ce titre semblent purs ou impurs, ne sont en réalité que de simples reflets de l'absolu. Quiconque le reconnaît sait que lui-même est identique au grand Tout unique, et qu'on ne saurait statuer aucune différence entre un être vivant qui erre çà et là, dans la nuit du monde présent (samsâra), et un bouddha en possession des lumières du salut.

C'est sur cette doctrine de l'identité que se fonde l'ensemble du système religieux, en théorie comme en pra-

(1) TAJIMA (cf. p. 26 note 2), p. 14 ; E. ROUSSELLE, *Ein Abhisheka-Ritus im Mantra-Buddhismus*, Sinica-Sonderausgabe, 1934, p. 73 ; FINOT (cf. p. 66, note), p. 23. *Mantranaya*, 17 s. *Shrîchakrasambhâra Tantra*, texte tibétain et traduction anglaise de KAZI DAWA-SAMDU, Londres, 1919, p. 74.

tique. Si toutes choses constituent une vaste unité, il n'y a aucune opposition entre sujet et objet, entre ce qu'on adore, l'acte d'adoration et l'adorateur. Pas davantage la pensée ne diffère des choses matérielles. Donc, dans le culte bien compris, il ne s'agit pas pour le croyant d'obtenir par des prières ou des adjurations qu'une divinité, distincte de lui, exauce ses vœux ; ce qui importe, c'est qu'il prenne conscience de son identité avec ce dieu et que, durant tout le temps où se maintiendra cette unité d'essence, il dispose des forces propres à celui qu'il adore. L'antique conception indienne : « je suis le Brahma » se trouve donc ici employée en un sens original. D'après la vieille théorie, chaque être particulier est en soi individualisé, différent des autres, quoique sans cesser de réaliser une manifestation de l'absolu. Mais maintenant prévaut l'opinion qui veut que, dans le monde, toutes choses soient tellement entrelacées qu'il demeure loisible non seulement de s'élever à la réalité suprême mais de pénétrer dans ses modes de manifestation. Le sage du passé, à force de s'absorber dans la méditation, devenait temporairement un avec l'esprit suprême ; il se confondait dans le grand Tout. Autre est la conviction d'un adepte du véhicule adamantin : il peut, estime-t-il, en méditant, se transformer pour un temps en une apparition partielle de l'unique absolu. Le terme technique qui désigne cette identification est « ahankâra » (faire moi). La particularité à signaler dans la théorie ainsi apparue consiste en ce qu'elle trouve à s'appliquer pratiquement en vue de réaliser des buts magiques. En se représentant intérieurement la divinité avec une intensité si aiguë qu'il se reconnaît identique

à elle, le fidèle se persuade aussi que le savoir et la puissance du contemplé sont maintenant ceux du contemplateur, les siens propres par conséquent. Tant que dure la méditation, il participe donc à la perfection spirituelle de son dieu, et en même temps il en possède les puissances magiques, à l'aide desquelles il peut guérir des maladies, acquérir des trésors, supprimer ses adversaires, séduire des femmes ou atteindre d'autres résultats profanes. La grande idée de l'égalité fondamentale de toutes choses dans l'unique tout spirituel conditionne, d'ailleurs, l'ensemble de la conduite religieuse de quelque forme qu'elle se revête. Pensées, syllabes et gestes peuvent se substituer les uns aux autres ou se suppléer entre eux. Les offrandes et donations apportées à une divinité n'ont pas de réalité plus haute que des actes auxquels on a simplement pensé. La réalité : elle se laisse réduire à l'état de symboles, et les rites qui s'adressent à un symbole exercent une action sur cela même que le symbole représente. Cette assimilation de choses qui existent en fait et d'autres qui n'ont, si l'on peut dire, qu'une réalité tout idéale, revint à mille reprises jouer dans l'histoire du vajrayâna le rôle d'un élément décisif. A proprement parler cela seul rendit possible l'appel que ses doctrines adressèrent également aux gens cultivés, en voie de spiritualisation, et aux personnages restés primitifs. Les yogis détachés du monde s'y trouvaient à l'aise sans plus de difficulté que les prêtres avides de puissance matérielle. Car le principe que nous venons d'exposer venait à la rencontre aussi bien du philosophe, aspirant à interpréter spirituellement le monde des phénomènes, que de la grande masse livrée aux vulgaires superstitions et toujours en

quête de nouveaux genres d'adoration aussi grossiers que tangibles.

Comme base spirituelle de leurs théories, les métaphysiciens du tantrisme (Advayavajra le déclare expressément) ont employé les deux grands systèmes philosophiques auxquels le grand véhicule avait donné naissance, c'est-à-dire la « doctrine moyenne » de Nâgârjuna et la « doctrine de la conscience seule » d'Asanga. Nous l'avons vu (p. 17 s.), chacun de ces systèmes s'est développé sous deux formes : la doctrine shûnya, à la fois philosophie du « comme si » et théorie d'une réalité dernière, d'une part ; d'autre part, le vijnânâvâda, idéalisme individualiste et doctrine du pan-esprit. Les deux conceptions que nous mentionnons en second lieu pour chaque école voisinent entre elles de bien près ; aussi apparurent-elles plus tard, notamment en Asie orientale, fondues en une seule philosophie de la suprême « réalité en soi ». Tandis que, dans les textes indiens qui nous sont accessibles, on ne cesse d'accentuer avec emphase l'irréalité du monde extérieur toujours complexe, en la renforçant encore au moyen de certaines comparaisons (un mirage, un rêve, etc.), les écoles d'Extrême-Orient se prononcent dans un sens réaliste. Le shingon, assurément, parle, lui aussi, du vide et des neuf sortes de conscience, mais l'accent porte sur les manifestations que l'absolu donne de lui-même par les six grandes substances primordiales, terre, eau, feu, air, espace, conscience. On pense arriver de la sorte, à saisir, par induction, la réalité dernière plus rigoureusement que n'y pouvaient prétendre les doctrines « ouvertes » des philosophes, qui cherchaient par voie déductive à descendre de l'absolu au domaine de ce monde.

La doctrine de l'absolu prit une importance particulière, quand ce principe philosophique d'explication du monde eut été identifié au principe religieux de la rédemption, appliqué au même monde, c'est-à-dire soit avec l'essence même de toute élévation au rang de bouddha, soit, dans de nombreux systèmes, avec tel ou tel bouddha personnellement déterminé.

III

LE PANTHÉON

Le véhicule adamantin possède un panthéon singulièrement riche. Y ont pris place non seulement la totalité des dieux hindous, les saints du petit véhicule et ceux du grand sans aucune exception, mais en outre de nombreuses divinités nouvelles, créations propres de ce troisième « véhicule ». En Extrême-Orient et au Thibet s'y ajoutent, par surcroît, mainte figure de la mythologie et de l'hagiographie locales. L'étude détaillée de ce vaste sujet exigerait un ouvrage spécial. Nous ne pouvons, ici, qu'en esquisser les grands traits. Nous laisserons de côté toutes les divinités non indiennes, parce qu'elles ne jouent qu'un rôle plus ou moins secondaire en ne sortant pas de telle ou telle sphère culturelle limitée. Pour guides à travers le monde des dieux du pur tantrisme, nous pouvons prendre les grands mandalas du Manjushrikalpa et du système shingon, car on voit figurer là tous les représentants quelque peu notables du panthéon adamantin.

L'ensemble des personnes divines ainsi adorées et plastiquement représentées peut se répartir entre cinq groupes : bouddhas, bodhisattvas, vidyârâjas, devas, saints. Voici quelles fonctions remplit chacune de ces catégories ; nous indiquons également quelques-uns de leurs représentants les plus importants :

1. Les *bouddhas* (éveillés), appelés aussi jinas (vainqueurs) ou tathâgatas (« ainsi allés », étymologie incertaine), sont les êtres suprêmes, parfaitement illuminés. Parmi eux, cinq figures occupent le premier plan, alors que le hînayâna les ignorait encore. Ce sont : Vairocana, Akhsobhya, Ratnasambhava, Amitâbha et Amoghasiddhi. Le rôle attribué au Bouddha historique, que le mahâyâna appelle déjà habituellement Shâkyamuni, varie suivant les divers systèmes. Dans beaucoup de cas, il s'identifie simplement à Vairocana dans son « corps terrestre apparent » (cf. *supra*, p. 15). L'ésotérisme n'attribue de même qu'une signification secondaire aux devanciers légendaires de Shâkyamuni, tels que Kâshyapa, Kanakamuni, etc.

2. Les *bodhisattvas* (littéralement : êtres d'éclairement) sont de saints personnages parvenus à la dernière étape avant d'atteindre l'illumination ; ils s'attendent donc à se voir investir de la dignité de bouddha. Appartient à ce groupe Maitreya, le bouddha de la prochaine période chronologique, déjà connu du hînayâna ; puis viennent les grandes figures du mahâyâna : Manjushri, Avalokiteshvara, Samantabhadra, Mahâsthâmaprâpta, Âkâshagarbha, Kshitigarbha. Les suit une foule innombrable d'autres bodhisattvas, qui représentent soit certaines qualités particulières d'un bouddha, soit des pas-

sions humaines idéalisées (l'amour), soit encore des objets d'adoration (encens), etc.

3. Les *vidyārâjas* (« rois du savoir ») sont des divinités qui, pour protéger les fidèles, revêtent un aspect redoutable. Exemples : Acala, Krodharâja (roi de la colère), Râgavidyârâja (roi du savoir concernant la passion), Yamântaka (celui qui met fin à la mort). Ce groupe s'est particulièrement développé au Thibet, où l'on appelle les divinités qu'il comprend : « protecteurs de la religion. »

4. Parmi les *devas* (« dieux »), nous rencontrons tous les personnages les plus marquants de la mythologie hindoue. Tels sont Brahmâ, Vishnu, Shiva, Ganesha, Kubera, Indra, les divinités du soleil, de la lune, des planètes, les nagas (serpents), etc.

5. Les *saints* comptent dans leurs rangs des disciples du Bouddha, comme Râhula, Subhûti, Âmanda et d'autres. Le Manjushrîkalpa (chap. I, p. 18) présente également des voyants védiques (rishi), tels que Vasishtha, Âtreya, Vyâsa, etc., connus aussi du shingon.

A côté de ces divinités masculines viennent de nombreuses *déesses*. Je les répartirai de la même manière que les dieux, et je me borne à en mentionner quelques-unes, attestées tant par le Manjushrîkalpa que par les mandalas shingon. Comme on l'a vu plus haut (p. 37), ces figures passent pour asexuées mais ayant pris la forme féminine.

1. Les bouddhas féminins sont entièrement étrangers au tantrisme le plus ancien. Ultérieurement, on parle de « tathâgatîs ». Dans le shingon, *Buddhalocand*, personification de l'œil du Bouddha, est çà et là comptée au

nombre des bouddhas, tandis qu'ailleurs nous la voyons considérée comme bodhisattva ou comme reine du savoir.

2. Les bodhisattvas qui « présentent les traits d'une femme » sont : Târâ, Prajnâparamitâ, les représentantes des diverses perfections éthiques, puis encore : Bhrikuti, Pândaravâsinî, Mâmakî.

3. Les *reines du savoir* (vidyârâjnîs) personnifient parfois certaines sentences magiques ; exemple : Mahâmayûrî.

4. Les *déeses* sont les épouses des devas correspondants : Sarasvatî, Lakshmî, Umâ, etc.

5. On tient pour *saintes* les grandes nonnes mendiantees connues par la légende du Bouddha, telles Mahâprajâpatî et d'autres.

Nous n'avons nullement épuisé ainsi l'énumération des « êtres dignes d'être révéérés », car les bodhisattvas peuvent aussi revêtir l'aspect de plantes à vertus salutaires, de pierres précieuses, de symboles sacrés, d'oiseaux, que sais-je encore, pour convertir les vivants. A l'extérieur du groupe des divinités conscientes de leur rang, figurent les nombreux démons et démons, etc.

Au demeurant, la place qu'occupe dans la hiérarchie divine chacun des membres du panthéon n'est pas rigoureusement déterminée une fois pour toutes. Pour certains d'entre eux, elle varie suivant les différents systèmes. En outre, cette répartition s'est souvent modifiée avec le temps. Il faut, enfin, tenir compte de la tendance très accusée à considérer différentes divinités comme les formes sous lesquelles apparaît une seule et même personne divine.

Tandis que, dans les anciens textes, les divers bouddhas restent juxtaposés, voici que prévaut ensuite de plus en plus l'opinion qui place cinq d'entre eux au premier rang, surpassant tous les autres. Voir ci-dessus, p. 81. La science européenne les a d'abord connus sous le nom de *dhyânibouddhas*, parce que, d'après un système tardif que B. H. Hodgson découvrit dans le Népal, ce sont des bouddhas qui furent appelés à l'existence par la méditation du panbouddha. Mais l'expression « dhyânibouddha » ne s'est jamais encore rencontrée dans les textes indiens ; elle serait d'ailleurs impropre en l'espèce, car ce mot désignerait un bouddha « méditant », et non « engendré par la méditation ». Il n'est pas impossible que la paternité en revienne à Hodgson Pandit. J'évite donc d'employer cette appellation, courante dans les ouvrages d'histoire religieuse depuis un siècle, et je lui substitue « tathâgata », parce que les tantras l'appliquent avec prédilection aux cinq bouddhas supérieurs, quand bien même, en soi, le mot convienne pour désigner n'importe quel bouddha.

Le nombre de *cinq* n'a rien qui puisse nous surprendre, car de tout temps il joua un grand rôle en pays indien. Il y a cinq sens, cinq éléments, cinq points cardinaux (nord, sud, est, ouest et centre), etc. Dans le bouddhisme, c'est avant tout la doctrine des dharmas (facteurs d'existence) qui donna à ce nombre une signification spéciale ; la totalité de ce qu'embrassent une personnalité saisie en un constant processus de devenir et le monde où elle a conscience de vivre, se laisse diviser en cinq catégories (groupes, skandha) de dharmas : le corporel (*rûpa*), les sentiments (*vedâna*), les représentations par

quoi l'on opère distinction (samjnâ), les forces agissantes (samskâra) et la simple prise de conscience (vijñâna). Finalement, le mahâyâna statue que le savoir dont son bouddha est pourvu comprend cinq éléments. Les voici :

1. Dharmadhātu-jñâna, connaissance de l'absolu, où cesse l'opposition entre sujet et objet.
2. Âdarsha-jñâna, connaissance du miroir circulaire, qui reflète tout le connaissable.
3. Pratyavekshana-jñâna, connaissance qui saisit tous les détails, sans rien confondre.
4. Samatâ-jñâna, connaissance de l'égalité de tous les êtres dans l'unité fondamentale.
5. Krityânushthâna-jñâna, connaissance de ce qu'il faut faire pour accélérer le salut de tous les êtres.

On considéra chacun de ces cinq bouddhas comme étant l'hypostase personnifiée d'un savoir, d'un shândha, d'un élément, d'une capacité sensorielle, d'un point cardinal ou d'un membre de telle ou telle autre série de cinq choses, séries dont l'ensemble est innombrable. Les dogmaticiens ont multiplié à l'infini leurs spéculations concernant ce qui, au juste, est soumis à chacun des bouddhas. Nous possédons ainsi sur leur souveraineté tutélaire des données provenant de l'Inde, du Népal, de Java, de l'Extrême-Orient et du Thibet ; à la vérité, si l'on en examine le détail, on constate que ces considérations ne sont pas toujours concordantes (1).

(1) Sur les choses soumises aux tathâgatas, voir les tableaux que donne BHATTACHARYA, *Indian buddhist Iconography*, Londres, 1924, p. 6. *Introduction to buddhist esoterism*, Londres, 1932, p. 130. *Hôbôgirin*, p. 4 (systèmes d'Amoghavajra et de Shubhakarasiṃha) ; B. H. HODGSON, *Essays*, p. 271 ; H. A. OLDFIELD, *Sketches from Nîpāt*, II, p. 167 ss. J. KATA, *Sang hyang Kamahârdyanika*, p. 186, 194. De même *Advayavajra* (ci-dessus, p. 23, note), p. 5, 36 s.

Le besoin de ramener toutes choses ou peu s'en faut aux cinq tathâgatas s'exprima aussi par la nouvelle orientation impartie aux divinités. On admit que chaque bouddha se manifestait également comme bodhisattva roi du savoir ; de là, formation de cinq trinités. Par exemple, dans le shingon, se correspondent : Vairocana, Prajnâpâramitâ et Acala (1). Le vajrayâna shaktiste distingue cinq familles (kula) d'êtres supraterrrestres, dont chacune procède d'un tathâgata.

En dernière analyse, tous les bouddhas, bodhisattvas, vidyârâjas et autres dieux, que dis-je, tous les êtres se laissent ramener à un bouddha unique. Comme nous l'avons exposé (p. 28), mainte école tira cette conséquence et par là même se trouva amenée à une conception qu'on pourrait appeler le panbouddhisme, comme on parle de « panthéisme ». Tous les systèmes n'arrivaient pas par la même voie à professer la doctrine du bouddha unique et universel. On pouvait élever à ce rang suprême l'un des cinq tathâgatas, et considérer les quatre autres comme ses manifestations partielles. Il était également possible de voir dans les cinq tathâgatas autant d'émanations d'un sixième, placé au-dessus d'eux. Pour désigner ce supertathâgata, le choix s'offrait entre le nom de l'un des cinq suivi de quelque précision telle que « mahâ » (grand) et une appellation particulière, par exemple Vajradhara, à moins qu'on ne préférât tout simplement lui conférer le titre de « bouddha primordial » (Adi-Bouddha).

Dans le shingon et le tendai, ce bouddha suprême ou panbouddha n'est autre que Vairocana. On l'appelle

(1) M. W. DE VISSER, *Ancient buddhism in Japan*, Leyde, 1935, p. 144 s.

fréquemment Mahāvairocana, pour souligner expressément son éminence. Le mot vairocana dérive de virocana, « le soleil » ; il signifie : de la nature du soleil, solaire. Vairocana est donc le *Bouddha solaris* qui dissipe les ténèbres de l'erreur. On le décrit sans aucune réserve comme un dieu suprême, qui trône dans son palais du ciel akanishtha ; on va même jusqu'à lui donner le titre de « seigneur » (īshvara), comme au dieu suprême et éternel des sectes hindoues. Mais en même temps il s'identifie au premier principe immanent au monde, et par conséquent il se trouve présent dans tout ce qui existe. Contrairement aux théories des sectes panenthéistes de l'Inde, Vairocana n'est mis en rapport avec aucune représentation cosmogonique. On ne voit pas en lui l'auteur premier de ce monde où sévit la souffrance ; il en est l'éternel libérateur ; il lui apporte le salut. Bouddha absolument idéal, exalté à l'infini, il représente au-dessus du temps tous les bouddhas que le temps limite. Depuis toujours, sans commencement, il prêche incessamment la « bonne loi ». Tout ce qui se pense, se dit, se fait au sein de l'univers n'est, saisi dans son essence véritable, qu'une manifestation de la grâce du panbouddha, dispensateur du salut. Mais, aveugles que nous sommes, nous nous en apercevons aussi peu qu'un homme matériellement frappé de cécité distingue la lumière du soleil, aussi peu qu'un sourd entend le tonnerre. Un total revirement spirituel est donc requis pour que nous prenions conscience du fait que le monde, livré à l'éparpillement, nous apparaît sans interruption comme une pluralité d'êtres individualisés se livrant combat. Car en réalité, ce qui constitue notre essence

même, c'est l'idée de l'illumination, cachée sous d'innombrables voiles, c'est le « bien radical » en nous, et celui-ci à son tour n'est autre que Vairocana lui-même. Nous ne saurions mirer notre visage dans une eau trouble et agitée ; eh bien, pas davantage notre véritable nature, identique à Vairocana, ne nous devient manifeste tant que nous ne nous sommes mis au clair sur notre essence authentique, tout ce qui nous agite ayant alors fait place à la sérénité. La doctrine secrète s'est donné pour mission et pour but de nous montrer le chemin où il nous sera permis d'atteindre ce résultat.

Sous l'influence des théologies hindoues, beaucoup de systèmes de date plus récente ont abandonné le point de vue du bouddhisme ancien, qui professait l'impossibilité d'émettre aucune affirmation touchant la première origine du monde. Ainsi les aishvarikas du Népal enseignent que l'âdi-bouddha aurait, à force de méditer, appelé à l'existence les cinq tathâgatas (dhyâni-bouddhas). Ceux-ci, à leur tour, au moyen de leur concentration, engendrèrent cinq dhyâni-bodhisattvas, lesquels, l'un après l'autre, ont créé chacun un monde périssable, avec le concours des dieux Brahmâ, Vishnou, Shiva qui participèrent au détail de ces créations. Notre monde présent doit l'existence au quatrième dhyâni-bodhisattva, Avalokiteshvara ; les mondes qui le précédèrent, œuvre de Samantabhadra, de Vajrapâni et de Ratnapâni, ont maintenant disparu. Lorsque le nôtre aussi aura pris fin, celui de Vishvapâni lui succédera. La trame des spéculations cosmogoniques s'amplifie encore dans le « sang hyang kamohâyânikan » javanais. Brahmâ, Vishnou et Shiva, créateurs des éléments, puis du monde qu'ils

en tirent, doivent maintenant leur origine à Vairocana, sans intermédiaire. Lui-même émane immédiatement de Shâkyamouni, tandis que, des quatre autres « dhyâni-bouddhas », deux procèdent d'Avalokiteshvara, deux de Vajrapâni, et que ces deux bodhisattvas furent également créés par Shâkyamouni. Celui-ci, que le système considéré tient donc pour un surbouddha, dépourvu de toute essence humaine, marque une évolution du bouddha-principe Divarûpa, lequel à son tour émane de la toute-unité (advaya). Si je mentionne ici ces spéculations (où d'ailleurs se discernent parfois aussi des traits shaktistes), c'est afin de montrer combien de systèmes extraordinairement divers se sont échafaudés sur la doctrine des cinq tathagatas et de leur unité dans l'absolu suprême.

IV

LE SECRET DES TROIS ACTIONS

Au centre de l'ésotérisme bouddhiste se dressent les « trois secrets » de la pensée, du langage et du corps. Les trois grandes formes de l'activité humaine, pensée, parole et action, présentent pour toutes les religions indiennes une signification transcendante, dépassant le temps présent et le terrestre espace. Elles produisent le karma, qui s'épanouira dans une nouvelle existence. Le bouddhisme, en particulier, s'est de tout temps complu à traiter ce thème ; il y revint sous mille formes. Voici, par exemple, un texte significatif en l'espèce : ce que

quelqu'un fait avec son corps, ou par la parole, ou par la pensée, est sa propriété ; il l'emporte avec lui quand il sort (de cette vie). Cela le suit comme une ombre qui ne le quitte point (*Samyutta-Nikaya*, texte pâli, édité par L. FEER. Pâli Text Society, Londres I, 1884 ; 2^e édition, 1922, p. 93). Le vajrayâna partage pleinement cette opinion, car un bouddhisme dépourvu de toute doctrine de karma ne se conçoit même pas. Mais aux trois « actions » un autre sens, ésotérique, est maintenant conféré, qui se surajoute au précédent ; considérés du point de vue ritualiste qui a désormais prévalu, certaines méditations, certaines paroles et certains actes possèdent *par eux-mêmes* une signification mystique et assurent à celui qui en fait usage des possibilités dépassant la sphère du naturel. Ceci tient on ne peut plus étroitement aux vues métaphysiques fondamentales dont nous avons traité et qui saisissent dans le grand tout universel la manifestation d'une réalité suprême, où l'on peut s'insérer pour être en mesure de tirer partie des ressorts mêmes de l'univers.

Déjà l'ancien bouddhisme accentua souvent l'étroite solidarité des trois actions (1). Il s'exprime ainsi : l'acte spirituel (cetanâ) est le fait (karma) ; quand on l'a accompli, on achève un fait au moyen du corps, de la parole, de l'organe de la pensée. Ailleurs, ce qu'on met en lumière, c'est combien étroitement la pensée s'entrelace au discours : réflexion et considération mentale sont

(1) *Anguttara* (voir page 9, note), III, p. 415. *Majjhima-Nikaya*, texte pâli, éd. V. TRENCKNER et R. CHALMERS (*Pali text Society*, Londres, 1888-99), I, p. 301. *Abhidharmakosha* de Vasubandhu, traduit et annoté par LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN, Paris et Louvain, 6 vol. 1923-31, II, p. 174 s. *Trishikâ-vijñapti* de Vasubandhu, traduit par H. JACOB, Stuttgart, 1932, p. 41.

les forces motrices du langage, parce qu'elles le précèdent. Vasubandhu déclare que la réflexion (vitarka) n'est autre chose que la parole investigatrice de l'organe qui pense, donc un monologue intérieur ; quant à la considération ou délibération (vicâra), c'est encore une parole du même organe, procédant par voie de références. On distingue deux formes de l'activité spirituelle, l'une est « grossière », l'autre « fine », parce que la première réclame un résultat, tandis que l'autre aboutit à déduire une conclusion déterminée. La doctrine secrète soutient que pensée, parole et activité ne sont que des expressions différentes pour une seule et même réalité, car dans le tout unique règne l'égalité, l'identité, « de même que l'océan garde partout la même saveur salée ». La doctrine de l'unité fondamentale (samatâ) des trois actions est un dogme essentiel de l'ésotérisme, parce que seul il permet de tenir pour équivalentes, plus encore, pour identiques, imaginations méditatives formules mystiques et choses extérieures matérielles ; or, telle est la condition requise pour toute activité pratique de nature magique.

A l'époque védique, l'Inde entière posait déjà en principe qu'une concentration de la pensée méthodiquement cultivée permet d'obtenir connaissances et capacités surnaturelles. Le bouddhisme ancien avait élaboré un vaste système de méditation, destiné à élever celui qui l'observe à un degré supérieur de la vie consciente, ainsi qu'à un total ravissement le libérant du monde. Plus tard le mahâyâna amplifia ces doctrines et ces pratiques, dans l'esprit de sa philosophie moniste, laquelle tendait, but dernier de toute absorption en soi-même, à s'éle-

ver jusqu'à la suprême réalité qui demeure à la base de l'ensemble des phénomènes. Le vajrayâna propose à ses recherches le même terme ; dans les systèmes qui identifient l'absolu à un bouddha déterminé, par exemple à Vairocana, il s'agit d'acquérir progressivement la connaissance intuitive de l'unité d'essence entre l'individu et le panbouddha. On ne réalisera ce but sublime qu'au moyen d'exercices prolongés avec une grande persévérance, et non sans passer par de multiples étapes. En premier lieu, quand il médite, le fidèle voit le Bouddha sous l'aspect d'un être qui diffère de lui. Puis à mesure qu'il se plonge dans cette contemplation, qu'il s'y absorbe et qu'en lui toutes les autres pensées se taisent, il se persuade de son identité avec le Bouddha, car pour lui toute différence entre sujet et objet a disparu, s'est évanouie. L'*unio mystica* n'est d'abord expérimentée que pendant la durée de la méditation, mais peu à peu, plus on renouvelle l'expérience, plus elle fait prendre consistance à la « seconde nature » du croyant, en sorte qu'il s'y trouve solidement enraciné, même quand il lui faut reprendre le courant ordinaire de la vie quotidienne ; toute son activité procède désormais de cette nature renouvelée.

Comme nous l'avons déjà remarqué, le véhicule adamantin enseigne aussi qu'il peut y avoir identification temporaire de l'adepte avec une incarnation partielle de l'absolu, notamment avec un roi du savoir ou avec une divinité assurant possession de tels ou tels biens terrestres. On se représente cet être supérieur avec autant d'intensité que s'il se tenait devant nous, si bien que la conscience de l'individualité propre finit par

s'éteindre entièrement. Lorsque cette concentration extatique de la pensée a atteint son point culminant, le fidèle a pénétré au sein même de la divinité dont il s'agit, et elle en lui. L'adepte se trouve dès lors qualifié pour pratiquer de lui-même les activités magiques.

A la doctrine de la méditation s'associe le plus intimement possible la théorie des syllabes magiques (1). Toute entité, tout être distinct, estime-t-on, se manifeste sous la forme d'une syllabe-germe (bījākshara). Elle est, en quelque mesure, l'essence suprême du *de cuius* dans une sphère d'existence déterminée ; objectivement, elle se représente sous la forme d'un signe alphabétique revêtu de telle ou telle couleur suivant les cas. Pourquoi cette syllabe-ci ou celle-là doit correspondre à un certain Bouddha, à un certain élément, etc., plutôt qu'à un autre, nous n'en savons rien ; c'est un secret mystique. Rares sont les cas où une assonance se marque entre tel ou tel bīja et ce qu'il représente ; ainsi : am = Amithāba, sum = Sumeru, kba = éther [espace vide], en sanscrit : « kha ». Dans quelques autres exemples, on parvient au moins à deviner quelles considérations ont pu amener les tantriques à choisir certaine syllabe pour une entité déterminée. Si « a » désigne la réalité suprême, le fonde-

(1) Sur les syllabes et formules magiques, consulter L. A. WADDELL, *O. Z.* (ci-dessus p. 20 n.), 1 (1912-13), p. 155 ss. J. W. HAUSER, *Die Dhāraṇī im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie*, Stuttgart, 1927. De bonne heure déjà, la science de l'Occident s'est demandée, avec un vif intérêt, si quelque rapport historique avait existé entre les mots mystérieux des cultes de mystères orientaux et occidentaux. Ainsi, en 1795, dans son opuscule intitulé *Zum ewigen Frieden* (2^e partie, article définitif, édition annotée de l'Académie prussienne, 8, p. 359), KANT faisait dériver du tibétain le cri d'appel « Konx Om Pax » des hiérophantes dans les mystères d'Eleusis. D'autre part, A. LLOYD, *The creed of Half Japan* (Londres, 1911) a cru pouvoir mettre les mantras shingon « a-ba-ra-ka-kia » et « kha-la-ka-va-a » en relation avec l'« abraxas » et le « caulacau » des gnostiques. G. TUCCI, *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3, p. 345, voit dans la syllabe sacrée amitābha « ārolīk » la transposition en sanscrit d'un mot étranger.

ment de tout ce qui existe, ce n'est pas seulement parce que cette lettre est la première de l'alphabet sanscrit, c'est aussi parce qu'elle est présente dans l'appellation de toutes les consonnes. En effet, les écritures indiennes désignent toujours une consonne en lui ajoutant un « a » bref : ka, ga, ba, etc. ; est-elle muette, on la fait suivre d'un tiret, le virâma.

Enfin, les syllabes-germes de maintes entités s'expliquent par le fait que ces dieux apparaissent dans une série d'autres personnages, et qu'à l'ensemble on a consacré une formule spéciale. Ainsi, dans le mandala du « roi de la passion » (Râgarâja), l'un des rois du savoir que vénère l'ésotérisme de l'Asie orientale, les quatre suivants masculins et les quatre féminins qui l'entourent possèdent leurs syllabes-germes, dont la réunion donne le mot : ma — hâ — su — kha — va — jra — sat — tva (essence adamantine de la grande jouissance).

Mais habituellement rien ne permet d'élucider le motif ayant présidé au choix d'un certain bîja pour désigner telle ou telle entité. La doctrine des bîjas resterait encore relativement simple si, dans l'ensemble du vajrayâna, chaque syllabe-germe correspondait toujours au même sujet, mais il n'en est rien. D'une part, les systèmes diffèrent entre eux et d'autre part, à l'intérieur du même système, il advient qu'une syllabe comporte des significations variées, ou inversement, la même entité peut être représentée par divers bîjas. « A », par exemple, sera tour à tour le fondement, le vide, la négation de toute naissance, l'idée de l'illumination (bodhicitta). Dans le système d'Amoghavajra, cette voyelle représente Vairocana et la terre, élément de l'univers, en

tant que fondement de toutes choses. Mais dans le système de Shubhakarasingha, la terre est assimilée à Akshobhya. La syllabe-germe de Vairocana est « a » dans le mandala du monde du sein maternel ; elle devient : « vam » dans celui du monde adamantin.

Les mantras, c'est-à-dire les formules consacrées à un bouddha déterminé ou à une autre entité, résultent parfois de la juxtaposition de syllabes mystiques du genre des bîjas. Dans le shingon, une formule importante appliquée à Vairocana, « a-va-ra-ha-kha », combine les syllabes-germes des cinq éléments : la terre (a), l'eau (va), le feu (ra), l'air (ha) et l'éther (kha).

Dans d'autres formules, les syllabes incompréhensibles s'unissent à des mots dont le sens n'a rien d'obscur. Le cas le plus simple est celui où le nom de la personnalité révéérée figure au vocatif, entouré de syllabes-germes. Exemples : « om Akshobhya hûm » et « om padma-Târe hûm » (mantra du tara — « lotus » du shingon). Telle fut à l'origine la célèbre formule des lamas : « om Manipadme hûm », qui s'adresse à la déesse Manipadmâ ; en effet, Manipadme est un vocatif et signifie : ô lotus joyau ! Mais plus tard on a compris : « om joyau (mani) dans le lotus (padme, locatif), ce qui, d'ailleurs ne se conforme pas aux règles de la grammaire sanscrite. Cette formule fameuse a donné lieu aux interprétations les plus diverses, y compris les shaktistes. On en présente en général, dans le Thibet actuel, l'explication que voici : *om* (a + u + m) symbolise la trinité : Bouddha, doctrine, communauté ; *hûm* chasse les démons ; les deux mots intermédiaires confirment le fait qu'un joyau (le Bouddha ou sa doctrine) est apparu dans le lotus (du monde).

D'autres mantras n'énoncent pas le nom de la divinité, mais une notion différente en a pris la place. Telle est, par exemple, une formule d'Akshobhya : « vajrajnâna » (savoir adamantin).

Infiniment étendue, cela va de soi, s'ouvre la possibilité d'employer des noms, des mots intelligibles et des syllabes on ne peut plus obscures, les uns et les autres associés d'une manière quelconque à des idées mystiques, pour élaborer des formules magiques longues ou brèves. Aussi les textes nous en apportent-ils une masse énorme, invraisemblable, transmise par ceux des mantras et dhâranîs que les savants tantriques ont compilés non sans art et d'après des méthodes qui restaient encore quasi scientifiques. Il est vraisemblable que, pour créer maints dhâranîs, une série d'autres éléments ait aussi été mise à contribution. Plus d'une fois, notamment, on rattache à un mot intelligible des déformations qui gardent une assonance le rappelant ; c'est le moyen d'obtenir une impression et des dispositions particulières. Ainsi de suite.

Dans le vajrayâna, les formules sont en rapport étroit avec la méditation. Elles en fixent en quelque mesure le contenu sous forme parlée et peuvent dès lors provoquer une conversation. C'est pourquoi le « sadhana-mâla » donne à plusieurs reprises le conseil de murmurer un certain mantra quand on est las de méditer. Mais les syllabes-germes fournissent aussi l'objet principal d'une contemplation visuelle destinée à provoquer une méditation. Que l'on se représente un cercle (le disque lunaire) sur lequel le bija est représenté en couleur éclatante et reposant lui-même sur un lotus ; que l'on contemple ce

dessin jusqu'à s'y absorber, s'y perdre. Il devient alors possible de méditer sur l'emblème d'un dieu ou, en progressant, sur le dieu lui-même, jusqu'à ce que celui-ci vous apparaisse et que, la conscience de soi s'évanouissant, on se sente un avec lui. Condition préalable évidemment requise : il faut savoir exactement quel est l'aspect du dieu dont il s'agit. Voilà pourquoi les manuels donnent des dieux maintes descriptions on ne peut plus détaillées ; le fidèle sera dès lors mis en état, à mesure qu'il médite, de les « construire » ou de les « créer », afin de « pénétrer » en eux ou de les « laisser pénétrer » en lui.

De même que la parole est étroitement associée à la pensée, de même à leur tour les gestes, le maintien, l'attitude s'unissent inséparablement à la parole. La manière de remuer les mains fait l'objet du troisième groupe des « trois mystérieux » ; par elle s'ex-



prime l'« activité du corps. » Ces gestes sont appelés *mudrâ*, sceau ; ils doivent accompagner les méditations ou la récitation des mantras. A une haute antiquité remonte en pays indien la pratique de donner aux doigts une forme prescrite, lorsque l'on accomplit des actions sacrées. Déjà le « *brâhmana des cent sentiers* » (3, 1, 3, 25 ; 3, 4, 3, 2) impose aux prêtres l'obligation de faire prendre à leurs mains certaines positions qu'il définit, et dans les documents anciens les plus divers on décrit la manière d'exprimer l'adoration (*anjali-mudra*) qui con-

siste à porter les mains à la hauteur de la poitrine, les paumes se touchant. Dans la théorie indienne de l'art des spectacles, les instructions relatives aux gestes ont pris le développement qui en fait une véritable science particulière ; nombreux sont les ouvrages qui l'exposent (1).

Le bouddhisme, lui aussi, porta de bonne heure son attention sur les gestes. Toutes les positions des mains que l'on observe sur les statues ou les autres portraits du Bouddha comportent une signification particulière. Le personnage tient-il ses mains devant sa poitrine, un doigt de la main gauche passant entre le pouce et l'index de la droite, cela symbolise la « mise en mouvement de la roue de la loi », c'est-à-dire la prédication (dharma-cakra-mudrâ). Le geste qui assure l'« intrépidité » (abhaya-mudrâ), en montrant la main qui pend vers le bas, sa paume tournée du côté de l'extérieur, indique que la grâce découle d'en haut. Quand il adopte la position de la « méditation » (dhyâna-mudrâ ou samâdhi-mudrâ), le Bouddha fait reposer ses deux mains sur son sein, les paumes dirigées en haut, l'une sur l'autre. Touche-t-il de sa dextre la terre (bhûmispârsha-mudrâ), ceci représente le moment solennel où le Sublime prit la terre à témoin de la décision qu'il formait de renoncer au monde.

Le vajrayâna attribue chacun de ces mudrâs à l'un des tathâgatas. Mais il enseigne encore une abondance d'autres gestes, tous respectivement caractéristiques de tel ou tel membre de son vaste panthéon. A ces manifestations d'actes déterminés qu'accomplissent des êtres

(1) A. COORNARASWANY et D. GOPÂLAKRISHNAYYA, *The mirror of gesture*, New-York, 1936.

supraterrestres, s'ajoute la série des mudrâs symbolisant les observances sacrées les plus diverses qui incombent aux prêtres dans l'exercice du culte. Exemples : la purification des offrandes, l'expulsion des mauvais esprits, la salutation présentée aux dieux, l'éclairement du monde par la sagesse, etc. L'accomplissement d'une catégorie spéciale de mudrâs est requis des fidèles lors de leur transformation en telle ou telle divinité. S'agit-il, par exemple, d'Acala ? Les gestes auront à représenter les flammes qui entourent ce dieu, le glaive qu'il porte, les menaces qu'il lance aux démons. Par des mudrâs encore s'expriment la connaissance de l'unité totale et d'autres vérités. En certains cas, les mains imitent tel ou tel objet utilisé dans le culte, le vajra par exemple, ou la cloche, un vase (ceci symbolise le fait que même les incroyants doivent devenir un réceptacle de la vérité) et ainsi de suite.



Ce sont aussi les doigts considérés un par un que les théoriciens ont mis en relation avec les êtres et les choses les plus variés. Ils correspondent aux tathâgatas, aux éléments, aux perfections (vertus cardinales), etc. Le shingon pousse ce véritable jeu plus loin encore : les deux mains correspondent aux deux sphères du monde, dont les deux mandalas donnent l'expression ; la main droite représente le monde adamantin ; la gauche, le monde du sein maternel.

La théorie des mudrâs a nécessairement pris de bonne heure déjà une vaste ampleur, car le manjushrî-kalpa,

le mahāvairocana-sutrâ et le guhyasamâja présupposent la connaissance de nombreux gestes. De l'Inde, elle fut apportée dans tous les champs de mission. Aujourd'hui, certains mudrâs bouddhistes restent en usage à Bali. Les écoles ésotériques japonaises ont encore enrichi et développé cette doctrine ; elles lui consacrèrent divers manuels systématisés et ornés de maintes illustrations ; l'un d'eux fut traduit en français il y a une quarantaine d'années (1).

V

LA SYMBOLIQUE CULTUELLE

Le vajrayâna, comme les véhicules petit et grand, fait largement usage d'*images cultuelles* représentant le Bouddha, les dieux et d'autres entités sublimes. On vise ainsi à faciliter aux fidèles l'entrée en contact avec l'objet de leur adoration. Comment justifie-t-on l'exactitude de l'image, sa ressemblance ? D'une part, en invoquant la tradition, qui remonte à des initiés ; d'autre part, au nom de l'expérience même du croyant, à qui, au cours de ses méditations, il est possible de contempler le dieu sous la forme que reproduit l'image dont il s'agit. On tient en outre pour probant le fait que cette œuvre d'art ne fut pas élaborée par des artisans humains, mais on est convaincu qu'elle a été appelée à l'existence sous l'action

(1) *Si-Do-In-Dzou, gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes shingon et tendai, d'après le commentaire de M. Horiou Toki, traduit par S. KAWAMOURA et L. DE MILLOUÉ (Annales du musée Guimet, bibliothèque d'études, t. VIII), Paris, 1899.*

de forces supraterrrestres ; celles-ci firent ainsi apparaître un bouddha ou un dieu en tel ou tel lieu déterminé, afin de laisser à l'humanité égarée un gage de la grâce divine.

Avant de pouvoir remplir leur rôle sacré, les statues et portraits provenant, quant à eux, du labeur des artistes, ont à recevoir une consécration spéciale ; les cérémonies déterminées qui s'accompliront ainsi viendront conférer aux nouvelles images cultuelles le caractère de véritables réservoirs d'une abondante puissance surnaturelle. A côté d'elles, une signification particulière est attribuée aux « patas », pièces de coton découpées en carré, sur lesquelles on a tracé une esquisse du panthéon, qu'entourent de nombreuses autres figures disposées avec symétrie, à une échelle réduite (1).

Indépendamment et à côté de ces œuvres plastiques, icones et illustrations de rouleaux, qui s'appliquent à présenter aux regards des fidèles, sous la forme relativement la plus parfaite, la physionomie externe des puissances supérieures, on emploie de nombreux symboles, destinés à représenter les valeurs religieuses du genre le plus varié.

Le moyen le plus simple pour fixer une signification religieuse et pour la faire connaître, s'offre avec l'*écriture*. Son application est multiple : rédaction de textes sacrés, peinture sur bandes de papier, sur les bannières, sur les murs, partout où l'on insère des sentences magiques. La coutume des formules de bénédiction toujours recopiées a pris un essor particulier au Thibet, où les mots sacro-saints « om mani padme hûm » peuvent se lire, tracés en lettres gigantesques et rigides, sur d'impo-

(1) M. LALOU, *Iconographie des étoffes peintes*, Paris, 1930.

santes murailles de pierre que le voyageur retrouve constamment devant ses yeux. L'effet magique des syllabes sacrées ainsi reproduites s'intensifie et se renforce encore dans l'esprit ou l'imagination des croyants, si l'inscription se présente à eux écrite en caractères mystérieux. Aussi les Thibétains emploient-ils pour leur formule du lotus l'écriture indienne lantsa, tandis que, de leur côté, les Japonais reproduisent les mantras du shingon en lettres indiennes « siddham » (japonais : shittan).

Avant même qu'on les lise ou qu'on les récite, les textes saints déclenchent spontanément, par leur vertu propre, des effets magiques : de cette conviction il était aisé d'en venir à croire qu'à tourner autour d'un champ en portant des livres canoniques, on conjurait là toute menace de sécheresse, ou encore que le fait de secouer en rond un assemblage de morceaux de bois auquel on a fixé ces écritures sacrées, porte bonheur et bénédiction. Normalement les sectes ésotériques du Japon, mais aussi et surtout le lamaïsme font usage, chacun le sait, de *roues à prière*, que les fidèles mettent en mouvement, persuadés que cette activité purement mécanique leur vaut des résultats hautement salutaires.

Il est impossible d'évaluer le nombre des *symboles* que le bouddhisme emploie pour donner aux conceptions religieuses une expression imagée. La même place qui, en Occident, revient à la croix, expression visible de la foi chrétienne, se trouve ici occupée par la « roue de la loi » (dharma-cakra), ainsi que par la croix gammée (svastika), symbole religieux en usage déjà au troisième millénaire avant notre ère dans la vieille civilisation de Mohenjo Daro (Indus), comme aussi dans le jaïnisme.

La roue, à l'origine arme du souverain du monde (cakravartin, « celui qui fait tourner la roue »), avec quoi il se soumet la terre entière, apparaît mentionnée dans l'antique Dīghanikāya (14, 1, 30) comme étant la première des *choses précieuses* (ratna) du monarque universel ; viennent après elle : l'éléphant, le coursier, le joyau qui procure l'exaucement de tous les vœux (cintā-mani), la femme la plus belle de toutes, le ministre de la maison du roi et le maréchal. Les images cultuelles reproduisent fréquemment ces sept ratnas. Il en est de même des huit « *signes de bonheur* » (mangala), parmi lesquels figure également la roue, en dernier lieu cette fois. Les sept premiers sont : le parasol, les poissons, les coquillages, le lotus, la cruche, le diagramme nandyāvarta et l'étendard victorieux. Étendard et parasol constituent les emblèmes royaux des Indiens ; les poissons signifient accroissement, prospérité, parce qu'ils se reproduisent avec promptitude ; la conque du coquillage symbolise le retentissement sonore (d'un commandement) pénétrant partout ; le lotus est l'image de la perfection, parce qu'il jaillit hors de l'eau sans qu'elle le touche et parce que ses fruits sont supposés mûrir alors qu'il fleurit encore (simultanéité de la cause et de l'effet) ; la cruche contient l'eau qui sert pour la consécration de tout fidèle. Quant au nandyāvarta, c'est encore un signe sacré du jaïnisme (1).

Sous l'image de la « roue du devenir » (bhava-cakra) on extériorise souvent le principe du « nexus causal de la naissance », selon quoi un individu nouveau doit son

(1) Illustration dans H. v. GLASENAPP, *Der Jainismus*, Berlin, 1925, planche 23, 18.

développement normal aux conditions posées durant son existence antérieure (1). Les monuments thibétains présentent, outre le démon des choses périssables, trois figures animales qui symbolisent les trois passions : serpent : haine ; pigeon : convoitise ; porc : aveuglement. On y voit aussi les emblèmes des quatre ou cinq formes d'existence : dieux, hommes [esprits tourmentés (preta)], animaux, êtres infernaux. Quant aux éléments du nexus causal, voici quels en sont les symboles : 1° l'ignorance : une femme aveugle ; 2° les forces du karma : un tour de potier ; 3° la conscience : un singe (qui saute d'arbre en arbre) ; 4° le nom et la conformation : un homme parcourant la mer en bateau ; 5° les cinq sens : une maison vide ; 6° le contact : un couple d'amants qui se donnent un baiser ; 7° la sensibilité : une flèche pénétrant dans un œil ; 8° la soif d'exister : un homme buvant ; 9° l'attachement à la vie : cueillette d'un fruit sur un arbre ; 10° le devenir : une femme enceinte ; 11° la naissance : une femme qui accouche ; 12° la vieillesse et la mort : un cadavre.

Les sept dispositions requises pour parvenir à l'éclaircissement : attention, examen assidu de la doctrine, énergie, gaîté, calme, absorption en soi-même et égalité d'humeur ont respectivement pour représentations figurées : une chaîne entourant le cou ; une autre qui ne l'entoure qu'à moitié, la lune, le soleil, une guirlande, une couronne et un miroir.

(1) Pour la signification de ce terme, voir H. v. GLASENAPP, *Buddhismus*, p. 30 et plus amplement dans *Z. D. M. G.*, 92 (1938), p. 398. L. A. WADDELL, *The buddhism of Tibet* (Londres, 1895), p. 108, donne l'image de la roue de la vie actuellement en usage chez les lamas. Des symboles un peu différents se trouvent mentionnés dans la version chinoise du vinaya des mûla-sarvâstivâdins ; cf. J. PRZYLUCKI, *Journal asiatique*, XI, 16 (1920), p. 314.

Au texte tantrique intitulé : « *hevajra-seka-prakriyâ* » qui nous fait connaître ces différents symboles, nous empruntons encore ceux qui suivent : une coupe (ou un crâne), désignant le vide ; une hache : la pureté du corps, la parole, la pensée ; un moine mendiant : l'idée de l'éclairement ; un boisseau renversé : la pensée attentive qui ne se laisse distraire par rien ; un tambour (*damaru*) : la prédication des saintes écritures ; une charrue : l'extirpation des convoitises et autres passions ; une tortue : la soif de vivre ; un lion : la fierté.

Un symbole de prédilection pour le vajranâya n'est autre que le vajra. Sous la forme de la foudre, il figure déjà dans le *Rigveda* comme arme de certains dieux, y compris Indra. De même dans le canon pali. L'ésotérisme lui fait représenter l'absolu parce que, d'après une sentence souvent citée par le vajrasekhara (-sûtra), cf. *Advayavajra*, p. 23, « le vide », noyau de toutes choses, tel un diamant, ne se saurait ni s'abattre à coups de hache, ni se fendre, ni se brûler, ni se détruire. » Le vajra, en forme de flèche, incassable, indivisible, mais détruisant toutes les mauvaises influences, sert au prêtre de sceptre ; quand il officie, il le tient en main, afin d'écarter chaque espèce de mal. On lui donne diverses formes, suivant qu'on veut lui faire produire un ou plusieurs résultats. Il symbolise donc aussi bien la toute-unité que la dualité entre les éléments matériels et la conscience, la répartition des manifestations de l'absolu entre le corps, le discours et la pensée, aussi bien que les quatre ou cinq sortes de sagesse et les tathâgatas correspondants.

En contraste avec le vajra apparaît la cloche (*ghantâ*), symbole du monde phénoménal. Le son qu'elle émet

est périssable ; on le perçoit mais on ne saurait le conserver.

Le shaktisme, quant à lui, voit dans vajra et ghaṇṭā l'extériorisation des principes masculin et féminin.

Parmi les autres symboles cultuels il convient de mentionner : le *miroir* (ādarśha) destiné à faire connaître qu'aucun facteur transitoire de l'existence (dharma) n'a plus de réalité propre que le reflet présenté par l'ādarśha ; — l'*ouvrant l'œil* (śhalākā), instrument chirurgical employé pour opérer la cataracte ; il signifie que l'œil de l'initié doit s'ouvrir à la vérité du salut ; — le *glaive* (khaḍga), image de la victoire que la connaissance remporte sur l'erreur en l'anéantissant ; — la *couronne* (mukuta), désignant un futur bouddha en la personne de celui qui la porte après son initiation.

Le lamaïsme tibétain a choisi une série d'objets effrayants pour symboliser le triomphe sur les démons. Exemples : la coupe taillée dans un crâne (kapāla), le couteau (kartrikā), le trident et le khatvāṅga, bâton blanc portant à son sommet un vajra, au-dessus duquel figurent en descendant une tête blanche, une rouge, une bleue, et enfin un vase contenant du nectar.

Tous les bouddhas, bodhisattvas, rois du savoir et dieux des deux sexes possèdent leurs armoiries (cihna) ou d'autres signes conventionnels (samaya). Les renseignements sur ces emblèmes ne concordent pas entre eux ; chaque système les présente différemment. Dans le shingon, on attribue souvent plusieurs symboles à une même entité ; réciproquement, il s'en trouve beaucoup que diverses entités possèdent en commun. Ainsi, le shingon attribue pour armes à Vairocana un stupā,

tandis que, d'après Advayavajra (p. 41), c'est une roue blanche. Celui d'Amitábha, disent le shingon et Advayavajra, n'est autre qu'un lotus, mais une tradition attestée ailleurs en fait un stupâ et un joyau. Le total de ces signes reste relativement peu considérable; on y retrouve sans cesse le lotus, le vajra, le joyau, le glaive, la cruche, la roue, la croix gammée. Au Japon, où l'art héraldique n'a jamais cessé d'exercer une importante influence sur l'industrie, les armoiries des dieux trouvèrent des emplois nombreux et variés. En un sens plus large, on pourrait comprendre dans cette catégorie d'emblèmes les objets que les divinités tiennent dans leurs mains, comme aussi les animaux qu'elles montent, car les uns et les autres servent à identifier leurs portraits.

Pour symboliser les cinq éléments, on a recours à des figures ou à des corps géométriques. Ce sont : pour la terre, un carré ou un cube ; pour l'eau, un cercle ou une sphère ; pour le feu, un triangle ou une pyramide ; pour l'air, un demi-cercle ou la moitié d'une sphère ; pour l'éther, un triangle surmontant un demi-cercle, ou une pyramide placée au-dessus d'une demi-sphère. Les cinq corps superposés produisent le *stûpa* de cinq étages. Ce monument si fameux dans le bouddhisme, ce « reliquaire » (dhâtu-garbha, d'où viennent dagoba et pagoda) trouve ainsi dans l'ésotérisme une interprétation cosmique. D'après le shingon, le *stûpa* symbolise Vairocana en tant que réalité dernière, qui, sous-jacente à toutes choses, se manifeste dans les cinq éléments du monde et dans la conscience non représentée parce qu'invisible comme sixième élément. Les innombrables *stûpas* qui se dressent à l'intérieur du cimetière boisé appartenant

au couvent de Kôyasan, au-dessus des dépouilles mortelles de Kôbô Daishi et de ses fidèles, ne sont donc pas seulement des monuments funéraires comme nous les concevons, mais rappellent aussi au bouddhiste ésotérique que les défunts, pour parler le langage des Occidentaux, « reposent en Dieu ».

L'opulente symbolique du véhicule adamantin vient se résumer et se couronner dans les *mandalas*. Ce mot signifie proprement : « cercle », mais le tantrisme lui fait désigner toute figure géométrique limitée par des lignes, fût-ce, comme le plus souvent, un carré, à l'intérieur duquel, il est vrai, peuvent se trouver tracées çà et là quelques circonférences. Un mandala est une « image visible », destinée à représenter le cosmos ou certaines connexions spirituelles déterminées, pour faciliter à l'initié qui la considère la méditation sur le monde transcendant. Les ésotéristes estiment que les mandalas n'ont pas été imaginés comme symboles par des hommes, mais symbolisent autant de manifestations supraterrrestres des ensembles et des relations établies entre les réalités transcendantes.

L'histoire des mandalas reste encore obscure. Ils se présentent déjà sous des formes compliquées dans le *manjushrîkalpa*, le sùtra de Mahāvairocana et le *guhya-samāja*. En revanche, je n'ai pas connaissance de remarques auxquelles ils auraient donné lieu dans les documents plus anciens ou de la part des voyageurs chinois. Peut-être, quand le canon bouddhiste de l'empire du milieu aura été l'objet d'investigations plus précises que jusqu'à ce jour, fournira-t-il des données utilisables concernant l'origine de ce genre de symboles, si importants

pour le vajrayâna tout entier. Il ne serait pas impossible qu'ils aient peu à peu procédé du simple disque, circulaire et bigarré, que l'ancien bouddhisme employait dans ses exercices dits « kasina », comme moyens auxiliaires pour parvenir à la concentration en soi-même. Lorsque le but de la méditation eut changé, lorsqu'il s'agit, non plus, comme primitivement, de réaliser un état de ravissement hors du monde, mais de contempler en vision un bouddha ou une autre entité, l'on se mit à garnir d'images les anciens disques, et l'on aboutit enfin à ces grandes figurations, destinées à permettre au contemplateur de saisir les connexions mystiques entre les éléments constitués les plus variés de ce monde et du monde supérieur.

Le vajrayâna distingue quatre sortes de mandalas :

1° Le *mahâmandala*, le grand, contient les *portraits* de personnes et de choses saintes.

2° Le *samaya-mandala* leur substitue les « signes conventionnels », armoiries, etc.

3° Le *biġa-mandala* présente comme symboles les syllabes-germes en écriture sanscrite.

4° Le *karma-mandala* montre l'activité des entités diverses par leurs gestes ou par des symboles de leurs occupations.

Un mandala peut consister en un dessin tracé à terre à l'aide de grains de riz et de fils, les uns et les autres colorés ; quand il a rempli son office, on l'efface. Il arrive aussi qu'on lui donne une destination durable ; en ce cas, on le peint sur toile de lin ou sur papier, ou bien encore on le grave dans la pierre ou le bronze. Beaucoup de mandalas deviennent des objets plastiques, sous forme de

coupes, de couteaux, de poignards des esprits, etc. Il s'en trouve d'autres qu'on peut à proprement parler faire ressortir à la sculpture (karma mandala, sens différent de celui que nous indiquons ci-dessus). Ils présentent alors un caractère monumental plus ou moins considérable ; l'œuvre d'art la plus imposante de cette catégorie reste assurément le borodubur de Java.

Un mandala prend corps en observant des règles établies, qu'il faut connaître pour s'orienter en la matière. Au centre se dresse la plupart du temps le portrait ou le signe distinctif du grand Bouddha ; autour de lui, d'autres personnages du panthéon sont groupés dans des cercles ou des carrés. Presque tous les systèmes tantriques donnent la recette permettant de construire un mandala déterminé, qui en quelque mesure résume sous une forme imagée l'essence même de la doctrine professée. Comme, naturellement, les mêmes adeptes de l'ésotérisme pouvaient étudier plusieurs tantras en vue d'atteindre divers buts, et les placer à la base de leur contemplation religieuse aussi bien que de leurs rites magiques, le cas échéant, les mandalas les plus différents trouvaient ainsi occasion de se voir appliquer simultanément. L'ésotérisme de l'Extrême-Orient a placé deux grands mandalas (en japonais : mandara) au centre de tout son culte (1). Le mandala du sūtra de Mahavairocana est intitulé : « Mahā-karunā-garbha-dhatu », le monde du sein maternel de la grande pitié, ou, par abréviation : « Garbha-datu » (en japonais : taizō-kai). Celui du sūtra de Vajrashekhara : « Vajra-dhatu »,

(1) Les mandalas sont décrits par SMIDT, O. Z., 6, p. 180-212, et par B. L. SUZUKI, *The Eastern Buddhism* (E. B.), Kyoto, vol. 7, p. 1-38, 177-212.

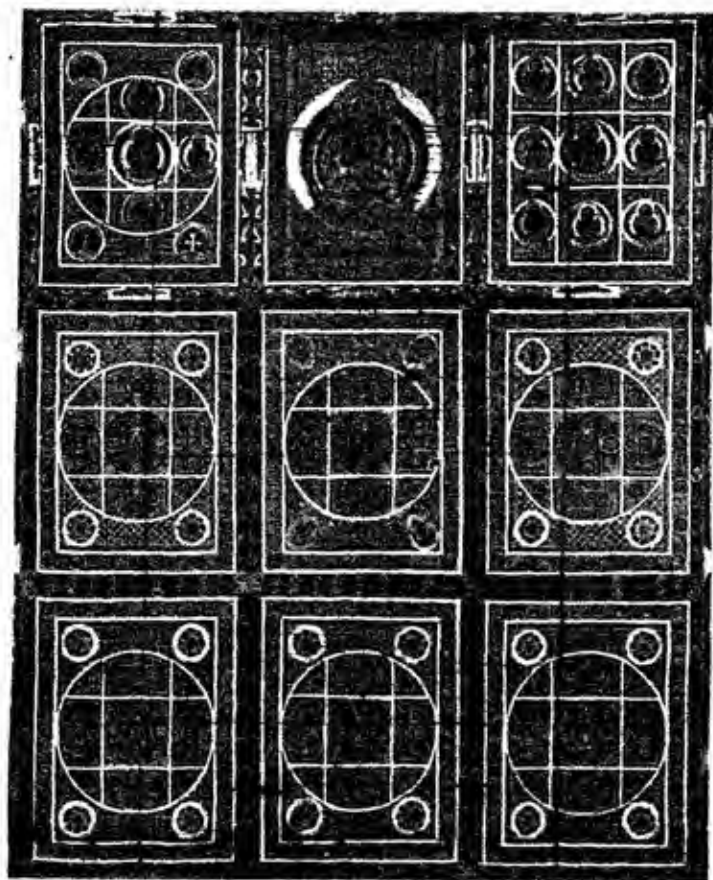
monde adamantin. Les deux diagrammes, qui contiennent des centaines « d'entités vénérables », ont certes beaucoup d'éléments communs, mais ils se séparent sur des points essentiels. Ainsi, Vairocana figure bien chaque fois au milieu des quatre autres tathâgatas, mais, tandis que le Vajradhatu présente les personnages énumérés ci-dessus, p. 81 s., le Garbha-dhātu en a admis parfois d'autres encore. Lorsque, en Chine, les systèmes des deux sūtras furent fondus en un seul, on se vit obligé de résoudre les différences par voie d'interprétation. Dès lors, on admit que chacun des deux mandalas exposait sous une forme particulière la même vérité que l'autre : Vairocana s'identifie au panbouddha sous-jacent à l'universalité des êtres. Le mandala du monde du sein maternel montre, par une méthode déductive, comment Vairocana, manifestant sa grâce sous mille formes variées, exerce son activité au sein de toute la complexité du monde. Quant au mandala du monde adamantin, il procède au contraire par induction, pour enseigner comment chaque individu tâche à atteindre Vairocana, afin de se savoir un avec lui. Dans le premier cas, Vairocana apparaît donc comme la cause du processus de salut ; dans le second, il en est le but dernier.

Pour qu'un mandala puisse pleinement déployer les forces qu'il contient, il faut, en l'élaborant, observer des règles particulières : mesurer l'emplacement où on le dessinera, y procéder en un temps astrologiquement favorable, etc. Avant d'accomplir les actions sacrées au centre desquelles se dresse un mandala, le prêtre se transforme en un roi du savoir, qui chasse les démons. Puis il invite ceux qui sont dignes d'en recevoir l'honneur,

à prendre leur place dans le mandala ; il s'identifie à eux dans la méditation et, plus tard, il les fait rentrer dans leur paradis.

L'ensemble du culte, fort complexe, de Vajranâya présente de même une nature symbolique. Puisque, en vérité, un tout unique spirituel ou un panbouddha possède seul l'authentique réalité, tous les actes religieux ne sauraient avoir, en dernière analyse, qu'une valeur symbolique, en plaçant les diverses apparitions partielles de l'*ens realissimum* en relation soit entre elles, soit avec l'unité de toutes choses, incarnée dans le panbouddha. Le rituel s'édifie entièrement sur cette notion de l'égalité fondamentale (samatâ), et réciproquement celle-ci reparaît dans tous les actes du culte. Tantôt le prêtre se tient devant les entités supraterrrestres dans la position d'un humble serviteur, tantôt il s'identifie à l'une d'elles et met en œuvre leurs forces magiques, tantôt encore il s'absorbe dans l'absolu et en fait procéder toutes ses manifestations. Aussi souligne-t-on surtout l'idée qui veut que, dans les actions saintes, tout se corresponde au sein de l'unité dernière : le corps de l'officiant, l'autel avec son encens et Vairocana lui-même ne sont que des aspects différents d'une seule et même chose ; il n'en va autrement ni de la conscience du prêtre, ni de la pensée de Vairocana, ni du feu brûlant sur l'autel, qui, sous une forme visible, représente l'unité suprême.

Profondément enracinée dans la conception philosophique fondamentale de l'ésotérisme bouddhiste, la conviction qui voit dans tout ce qui est matériel une expression du spirituel permet d'interpréter l'ensemble des observances et pratiques rituelles comme autant



LE MANDALA DU MONDE ADAMANTIN.



LE ROI DU SAVOIR ACALA.

de symboles de ce qui se passe dans le monde de l'esprit. C'est pourquoi, par exemple, les offrandes présentées au Bouddha symbolisent les six pârâmitâs (perfections, c'est-à-dire vertus cardinales) que, dans sa recherche du salut, le fidèle s'efforce de développer en lui. D'après le shingon, offrandes et vertus se correspondent ainsi qu'il suit : eau = libéralité ; parfums = discipline morale ; fleurs = patience ; encens = énergie ; offrandes alimentaires = méditation ; lumières = connaissance. D'autre part, on peut aussi interpréter les six catégories d'offrandes par les six éléments du monde, au sein desquels Vairocana se manifeste.

Veut-on un exemple idéal de l'attribution d'un sens spirituel à des usages cultuels que le vajrayâna emprunta à l'ancienne tradition indienne ? Cet exemple, qu'on le demande au *sacrifice homa*. A l'époque védique, comme aujourd'hui encore chez les Hindous orthodoxes, cela consistait à jeter dans les flammes d'un foyer sacré des grains de riz, du beurre et des morceaux de bois de palâsha consacré. Des biens terrestres étaient attendus en récompense de ces offrandes montant de la sorte vers le soleil. Le bouddhisme ésotérique de l'Inde, du Nepâl, de l'Extrême-Orient et du Thibet offre également le sacrifice homa ; pour lui, le feu consacré par l'eau sainte symbolise le feu de la *connaissance*. Quant au bois, ses fragments, imprégnés d'une huile particulière et jetés dans les flammes, représentent les erreurs et passions humaines que doit consumer l'ardeur salvatrice de la connaissance. Ainsi, comme tous les rites, le sacrifice homa peut se pratiquer aussi bien extérieurement, c'est-à-dire dans la réalité objective, qu'intérieurement, en

méditant sur la syllabe-germe du feu (ra), en même temps qu'on accomplit le mudrâ correspondant.

D'après l'ancienne terminologie indienne, que le bouddhisme a adoptée, les rites peuvent se diviser ainsi : 1° ceux qui tranquilisent, c'est-à-dire conjurent les maux (shântika) ; — 2° ceux qui augmentent le bonheur (paushtika) ; — 3° ceux qui détournent les influences nocives (abhicârika) ; — 4° ceux qui confèrent le pouvoir sur tel ou tel objet (vashikarana). Les couleurs blanche, jaune, rouge et noire symbolisent respectivement chacun de ces rites. Dans le cérémonial des messes tantriques, le but qu'on leur assigne est visiblement indiqué au moyen d'une grande couverture de la couleur voulue, qu'on déploie pendant le culte ; au Thibet, par exemple, elle est étalée au-dessus du siège qu'occupe le principal lama.

Les couleurs symbolisent aussi personnes et choses les plus diverses, notamment, entre beaucoup d'autres, les six formes d'existence. En général le blanc désigne les dieux, le vert, les démons, le jaune, les hommes, le bleu, les animaux, le rouge, les pretas (esprits affamés), le noir, les êtres infernaux. On les répartit en outre entre les éléments du monde, les tathâgatas et les divinités quelles qu'elles puissent être. Mais le détail de ces attributions n'est pas uniforme dans tous les textes. On donne d'ailleurs des teintes différentes aux entités supraterrrestres suivant que, conçues sous leur aspect propice, elles dispensent des bénédictions, ou que, redoutables, elles répandent la terreur.

VI

LES RITES ABHISHEKA

Le mot sanscrit « abhisheka » signifie : aspersion d'eau, et désigne par suite une consécration cultuelle particulière, au milieu de laquelle la personne à consacrer reçoit sur la tête l'aspersion d'eau sainte. L'usage qui consiste à « baptiser » d'eau ou à oindre d'huile quelqu'un à qui l'on confère telle ou telle fonction, est universellement répandu. Dans l'Inde, déjà le Veda associe au sacre d'un roi un abhisheka, et toute la littérature atteste par la suite que cet usage a persisté jusqu'à ce jour (1). Mais l'abhisheka n'est pas une prérogative des seuls monarques ; on y soumet également les princes héritiers, les ministres, les chefs d'armée, le clergé, les portraits des dieux. A l'époque du tantrisme, il servait surtout à pourvoir le *de cujus* de telles ou telles forces obtenues par des procédés magiques. Ainsi, d'après l'Agnipurâna (chap. 90), certain maître confère un abhisheka shivaïte à son élève, pour lui dispenser le bonheur, et le « nirvânakalikâ » de Pâdalîpta, l'un des textes ritualistes jaïna les plus anciens, connaît des abhishekas promettant un fils à qui n'en a pas, à un roi détrôné la restauration et ainsi de suite.

Naturellement, la littérature bouddhiste la plus ancienne ne parle d'abhisheka que pour le sacre d'un mo-

(1) Voir F. W. THOMAS, *Abhisheka. Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 1, Londres, 1908, p. 20-24.

narque. Seuls des textes tardifs racontent que Shâkyamuni en aurait reçu un en sa qualité de prince héritier de la couronne ; aussi est-il douteux que, comme le croient les ésotéristes de l'Extrême-Orient, les rites abhisheka remontent à cette consécration du Bouddha comme successeur au trône ; il se peut qu'on l'ait imaginée après coup. Dans le Dîgha-Nikâya (16, 5, 30), un ascète itinérant dit à Ânanda, disciple favori du Bouddha : « Quel privilège et quel bonheur pour vous autres, d'avoir reçu du maître en personne l'aspersion de disciples ! » On compare donc ici à un abhisheka la cérémonie de la renonciation au monde ou de l'entrée dans un ordre monacal ; ce n'est d'abord, il est vrai, qu'une simple image. Le Lalitavistara (édition Lefmann, p. 7) parle de l'abhisheka conféré au bodhisattva dans le ciel tushita ; p. 36, il est question des degrés (bhûnu) de ce rite. Dans le Mahâvastu, I, p. 124, 20, c'est le dernier des dix degrés à gravir par un bodhisattva que l'on appelle « abhisheka », et le sùtrâlankâra d'Asanga (20, 16) déclare que le bodhisattva du dixième degré reçoit là, de tous les bouddhas, l'abhisheka nécessaire pour devenir lui-même un bouddha. Il en résulte que, déjà au cours des premiers siècles après Jésus-Christ, la notion d'abhisheka avait pris une signification spirituelle.

Le premier renseignement concernant l'application de ce rite à des adeptes du bouddhisme se rattache au nom de Shrîmitra (cf. ci-dessus, p. 21 s.), dont l'activité s'exerça en Chine au iv^e siècle, et qui traduisit du sanscrit en chinois un mahâbhisheka-mantra-sûtra.

En première ligne, l'abhisheka bouddhiste a pour but

de conférer au sujet, par une consécration, l'aptitude requise pour l'étude d'un tantra. Comme l'initiation aux mystères procède par degrés, la plupart des systèmes connaissent un ordre hiérarchique établi entre plusieurs abhishekas à recevoir tour à tour, jusqu'à ce que l'élève égale son maître en savoir comme en puissance magique, et soit lui-même autorisé à conférer à d'autres la consécration.

Le nombre des tantras étant considérable, et (au moins en théorie) l'introduction dans chacun d'eux requérant un abhisheka particulier, il existe autant d'abhishekas que de tantras. Aussi raconte-t-on que de célèbres tantristes indiens reçurent les abhishekas correspondant à plusieurs tantras. Si l'on veut se représenter le rapport étroit qui unit entre eux un tantra, son mandala et l'abhisheka nécessaire pour découvrir le sens de l'un et de l'autre, il suffit de lire l'histoire de Ratigupta, un Indien du Sud, à qui Ratnakîrti aurait conféré les abhishekas de treize mandalas, celle de Jnânagupta, qui en obtint seize, ou encore celle de Shântigupta, que son guru ne pourvut d'abord que d'abhishekas inférieurs, et qui fut seulement admis aux plus hauts, à ceux qui ne se confèrent pas couramment, lorsqu'il eut rempli durant six années les plus humbles offices d'un domestique (1). Si peu nombreux que soient les textes sanscrits du vajrayana qui aient survécu jusqu'à nos jours, ils mentionnent déjà toute une série d'abhishekas nommément désignés. Târanâtha en cite beaucoup d'autres, que l'on caractérise par des noms de divinités et qui

(1) TÂRANÂTHA, *Edelsteinmine*, traduit du tibétain par ALBERT GRÜNWEDEL, *Bibliotheca buddhica*, Petrograd, 1914, p. 110, 126, 128.

avaient manifestement pour but de mettre le consacré en rapport intime avec elles. Lorsque, en 1650, les Kalmuks commencèrent à faire passer dans leur langue des écrits thibétains, parmi les cent quatre-vingt-dix-neuf premiers il se trouvait onze textes traitant des abhishekas par lesquels le croyant reçoit la consécration au service des divinités les plus diverses (Amitâbha, Avalokiteshvara, Manjushrî, Târâ, Hayagrîva, Yamântaka, etc.). De son côté, l'ésotérisme de l'Asie orientale connaît un certain nombre d'abhishekas déterminés, quand bien même la fixation de ses doctrines et l'organisation de ses écoles en sectes ne pouvaient que limiter une juxtaposition indéfinie de ces pratiques. A côté du « pratityabandha-abhisheka (japonais : kechien-kanjô) destiné à l'initiation, du « vidyâdhara » et du « dharma-sancâra-abhisheka (japonais : jumyô et ajari-kanjô), qui confèrent la position d'un « porteur du savoir magique » ou d'un « maître exposant la doctrine », il se trouve encore des abhishekas « pour l'augmentation de l'utilité » (santé, richesse), d'autres pour écarter les revers, l'adversité, etc.

A l'origine, très certainement, l'abhisheka conférant initiation à une doctrine secrète demeurerait réservé à un petit nombre d'élus, ceux qu'un guru estimait mûrs pour les instructions qu'il leur dispenserait. Mais avec le temps, tels le baptême et la confirmation des chrétiens, l'abhisheka devint un rite qu'on administra à de véritables masses. Lors du « kanjô », dans le temple de l'école tendai qui se trouve à Tokyo, parc d'Asakusa et que j'ai visité le 20 octobre 1930, plusieurs centaines de personnes affluaient pour la sainte cérémonie ; de

même chez les Mongols ; Pozdneev rapporte que l'abhisheka y est le plus souvent conféré à des groupes de deux à trois cents impétrants. Inutile d'ajouter que, dans le cas de ces rites massifs, les qualités spirituelles et morales requises par les textes ne sauraient caractériser chacun des candidats. Comme tant d'autres observances religieuses, l'abhisheka est maintes fois devenu simple formalité ou affaire de mode, et il a en partie perdu le sens qui le distinguait à l'origine.

Nous possédons de nombreuses descriptions du cérémonial imparti à cette consécration. Elles se trouvent dans des textes sanscrits qu'on a découverts dans l'Inde, dans le Népal, en Chine et à Java, dans certaines traductions du sanscrit en chinois ou en thibétain, dans divers écrits originaux chinois, japonais, thibétains, mongoles, kalmouks, qui traitent des abhishekas, comme aussi dans les relations de voyages dont les auteurs furent témoins des pratiques sacrées dont il s'agit (1). A comparer entre eux les différents abhishekas, on constate nettement leur étroite parenté, encore qu'évidemment subsiste mainte espèce de divergences dans le détail. Elles proviennent pour la plupart de ce que les abhishekas poursuivent des buts variés, appartiennent à différentes écoles tantriques et ont revêtu une physionomie nouvelle chez chacun des peuples qui les accueillirent. Les témoins oculaires sont frappés plus encore par les

(1) E. ROUSSELLE a exposé l'abhisheka du shingon. Voir aussi R. TAJIMA, *Etude sur le Mahāvairocana-Sūtra*, Paris, 1936, p. 12, 113 s. Celui de l'école tendai est décrit par VON GLASENAPP, *Buddhismus*, p. 279. Le même auteur étudie l'*Abhisheka-ritus im buddh. Java* dans l'*Oriental. Lit.-Zeitung*, 1936, p. 483 ss., 1938, p. 201 ss. Au Thibet : A. DAVID-NEEL, *Meister und Schüler*, Leipzig, 1934, p. 34-70. En Mongolie : A. M. POZDNEEV, *Očerki* (Russe : *Skizzen des Lebens der buddhistischen Klöster, Denkschriften der Kais. Russ. Geogr. Ges. Völkerkunde*, vol. XVI), St-Petersbourg, 1887, p. 444-448.

diversités tout extérieures. Le rituel de l'ancien temps, tel que le décrivent le Mahāvairocana-sūtra et le Hevajraseka-prakriyā, se déroulait en plein air ; aussi comportait-il des pratiques magiques destinées à éviter que le vent ou la pluie ne vinssent le contrarier. Actuellement on pratique en règle générale l'abhisheka à l'intérieur des bâtiments, ou tout au moins dans des « jurtes » recouverts d'un toit. Dans les temples japonais, aussi somptueux que vastes, toute une série de salles s'offrent aux solennités ; en s'y déroulant de place en place, elles prennent un coloris de grande allure. D'après les textes anciens, il semble que le personnel officiant ne comprenait que le « maître adamantin » (vajrâcārya) et ses auxiliaires (uttara-sādhaka). Au contraire, les grandes consécration shingon célébrées sur le Kōyasan réunissent de nombreux ecclésiastiques, ce qui, naturellement, produit une impression fort imposante. La répartition sur plusieurs journées des divers éléments du cérémonial, qui semble être la règle établie de nos jours en Mongolie, vient apporter encore à l'aspect extérieur de ces rites des modifications qui n'ont rien de négligeables.

Essayons maintenant d'esquisser les traits typiques d'un abhisheka destiné à consacrer l'aspirant à la doctrine secrète d'un tantra et à lui assurer la future possession de la dignité d'un bouddha. Cet exposé se réfère, en première ligne, ou « pratītya-bandha-abhisheka » (la « consécration du rattachement à l'installation ») des sectes japonaises ésotériques. Toutefois, à comparer ces textes au « Mantra-naya » javanais et au « hevajra-seka-prakriyā », on constate que sur tous les points essentiels le rite du Japon concorde aussi bien avec le cakravarti-

abhisheka (consécration au rang de souverain du monde) du premier qu'avec le vidya-abhisheka (consécration de connaissance) de l'autre.

Avant de procéder aux cérémonies, on effectue les préparatifs qu'elles requièrent. Le maître, par des observances de purification, se met en état d'officier ; il consacre le mandala, ainsi que les vases et autres accessoires sacrés dont il se servira.

La solennité proprement dite commence par l'expression du vœu du candidat ; placé devant le maître, il sollicite l'éclairement auquel il aspire. Alors le guru lui adresse des instructions et préceptes d'ordre moral, puis il lui fait prendre l'engagement (*samaya*, *samvara*) de se tenir éloigné de tout mal et de tendre inébranlablement vers la dignité de bouddha. Il le bénit ensuite au moyen de mantras, et il lui recouvre le visage d'un voile rouge. Ici se place l'aspersion d'eau. Immédiatement après, le guru, en plaçant une de ses mains sur la tête de l'impétrant, éveille en lui la pensée de l'union mystique avec le Tout-Unique. Désormais il est associé à l'ensemble des tathâgatas, et Vajrasattva a pénétré en lui.

Le maître lui demande à ce moment-là quelles visions il a eues (rêves ou apparitions de couleurs) ; selon la réponse, il lui précise quelles forces magiques (*siddhi*) seront à sa disposition. Le candidat lance une fleur sur le mandala. Le bouddha ou bodhisattva sur l'image duquel la fleur tombe sera désormais réputé patron tutélaire de celui qui la lui a ainsi offerte. Que si elle tombe sur l'une des divinités non éclairées qui figurent dans le cercle extérieur, Vinâyaka par exemple, cela prouve que l'*initiandus* (à consacrer) n'est provisoirement pas

apte à pénétrer dans la doctrine secrète. Après qu'on a détaché les cordons de son voile, on lui montre l'image de son patron ; il l'adore et fait de cette divinité l'objet de méditations immédiatement approfondies.

Suit la consécration proprement dite du nouvel initié, son admission au rang de futur bouddha. Elle a lieu sur une « terrasse d'éclairement » (bodhimanda), à côté du mandala ou de l'autel principal. Le maître asperge la tête de son élève en puisant l'eau sacrée dans une cruche (kalasha) ; de la sorte, il met symboliquement à sa disposition le nectar de la connaissance. Pour représenter plus sensiblement encore le sacre qui fait du candidat un futur roi dans l'empire de l'éclairement, on lui confère une série d'insignes, tous destinés à marquer expressément son nouveau rang spirituel. Ce sont, dans l'ésotérisme de l'Extrême-Orient : une tiare (mukuta) dont les cinq pans correspondent aux cinq tathâgatas et à leurs cinq connaissances (voir ci-dessus, p. 85), un bracelet ou une chaîne-collier (hâra), signe de puissance royale, un vajra, symbole de la quintuple sagesse qui chasse les démons, une sonde (shalâkâ), marquant que la vue spirituelle du sujet a cessé d'être obscurcie par l'erreur, un miroir (âdarsha), image du « vide » (tous les facteurs de l'existence du monde phénoménal sont privés de substance), une « roue de la loi » (cakra) que l'initié doit désormais mouvoir ; une conque (shankha) qui désigne en lui un messenger de la doctrine du salut. L'Advaya-vajra (p. 36) énumère ainsi les attributs : la tiare, le vajra, un symbole de la souveraineté, ainsi qu'une cloche (ghantâ). Dans le Candamahâroshana-tantra figurent

le glaive (khadga) et la corde (pâsha), armes destinées à combattre les mauvais esprits.

L'initié reçoit ensuite un nom religieux secret. Voici comment on procède, d'après le *hevajraseka-prakriya* (p. 25, 40) : le maître touche de sa main gauche, laquelle représente Vairocana, la tête de l'impétrant, d'ores et déjà transformé en ce même Vairocana, et il lui dit : « Je te consacre à Vajrasattva en te conférant le nom vajra, ô respectable N.-vajra ! » A la place de l'N, figure la première partie du nom qui doit donc se terminer par « vajra ». Ceci est attesté par un grand nombre d'exemples tels que : Amoghavajra, Anangavajra, etc. Au Japon, un consacré, que l'on désigne comme « fils de Bouddha du (véhicule de) diamant », en japonais : kongô-busshi, reçoit le nom adamantin dans la langue du pays, « kongô » remplaçant « vajra ». Par exemple Kôbô Daishi, le fondateur de la secte shingon, avait reçu pour nom de diamant : « Henjô-kongô ».

A la fin de la solennité, on proclame une fois encore que l'initié est un futur bouddha, non sans l'exhorter à progresser sans relâche sur la voie du salut, afin que sa dignité de bouddha puisse bientôt se manifester même extérieurement.

L'ensemble de la cérémonie comprend de nombreux rites ; les uns consistent en pratiques cultuelles comme le défilé autour du mandala dans le sens des aiguilles d'une montre (ce qu'on appelle « pradakshinâ ») ; d'autres, en récitations murmurées du texte de certains mantras ; ou encore on accomplit des mudrâs ; enfin, il s'engage à certains moments des dialogues entre les hiérophantes et le néophyte. Du commencement à la fin, tout repose

sur une conception mystique : on est persuadé que, sous certains signes extérieurs, des biens spirituels invisibles peuvent s'obtenir. Ainsi s'exprime quelque analogie avec le sacrement chrétien du baptême, destiné à assurer la nouvelle naissance spirituelle de l'individu et son incorporation au corps mystique du Christ. Toutefois, au point de départ métaphysique des rites d'abhisheka, demeure toujours une doctrine de la toute-unité, qui admet l'identité dernière du prêtre, du croyant, des bouddhas et des autres entités supraterrrestres. Par une suite de processus magiques, le mystagogue, transformé, s'identifie aux différents bouddhas, etc., qui laisseront leur savoir devenir le partage du croyant, et il transforme aussi l'*initian-dus* en Vajrasattva ; à la fois fils de Bouddha et représentant de l'humanité qui, aspirant à l'éclairement, ne fait véritablement qu'un avec le pan-bouddha.

Le rituel de consécration, ainsi esquissé à grands traits, se modifie et se déforme plus au moins dans les abhishekas des différents tantras et écoles qui l'ont surchargé de compléments. Ainsi, l'*initian-dus* du *shingon*, avant d'arriver devant le mandala, doit sauter par-dessus un vase d'encens qui revêt la forme d'un éléphant. Ceci symbolise la maîtrise de soi avec laquelle il tend vers en haut. Après qu'il a lancé la fleur, on le conduit devant les portraits des patriarches de la secte, auxquels il témoigne sa vénération. La conclusion de la solennité se marque par un sacrifice homa, par le chant que fait entendre un prêtre invisible, debout derrière l'autel, et par la remise d'une sorte de procès-verbal de la consécration (1).

(1) Reproduction d'un document (procès-verbal) de consécration, école tendai : VON GLASENAPP, *Buddhismus*, p. 281.

Dans le « mantra-naya » javanais, les engagements préalables (samaya) se contractent en absorbant de l'eau « du serment » ; viendra-t-on à violer cette solennelle promesse, l'eau du serment se transformera en une eau infernale. Comme dans d'autres textes shaktistes, il est souligné à la fin que, pour un illuminé, la renonciation aux plaisirs des sens n'a rien d'indispensable et qu'il y a lieu d'offrir des présents au maître, dispensateur de la rédemption. C'est ainsi que chaque forme d'abhisheka laisse remarquer tel ou tel point où, d'une manière ou d'une autre, les cérémonies, bien qu'elles suivent leur cours normal, font entendre un accent particulier.

Un rite d'abhisheka peut se répéter, afin d'enraciner l'initié encore plus profondément dans la foi. Ceci correspond à la pratique indienne qui renouvelait le sacre d'un souverain, au cours de son règne, par un « punar-abhisheka » afin de lui assurer conservation ou même accroissement de ses forces magiques. On peut aussi rattacher au rite d'initiation d'autres abhishekas, destinés à pourvoir le consacré de diverses qualités spéciales, ou à lui conférer un rang hiérarchique déterminé.

A l'aspersion d'eau se substituent parfois d'autres cérémonies. Au lieu de verser sur la tête de l'impétrant l'eau des cinq sages, on le touche avec une bannière sainte (japonais : kanjô-ban) qui passe pour contenir les vertus du Bouddha (1).

A côté de ce qu'on appelle le « kama-akhisheba », et où la consécration s'opère par des « œuvres », c'est-à-dire en employant de l'eau et des accessoires présentant une signification symbolique, l'ésotérisme de l'Extrême-

(1) *Hôbôgirin*, p. 50.

Orient en connaît d'autres où ne figure aucun signe extérieur ; le candidat est consacré en se voyant communiquer mudrâs, mantras et bijas, ou même l'on procède uniquement par des voies spirituelles (cittamâtra). Ce dernier mode est usuel aujourd'hui notamment parmi les membres de la hiérarchie shingon. Cela doit, estime-t-on, correspondre à l'usage des bouddhas d'autrefois, qui consacraient un futur bouddha sans employer ni de l'eau ni rien d'analogue, mais entouraient simplement sa tête de leur lumineux éclat, et annonçaient qu'au cours d'une existence ultérieure le candidat atteindrait la connaissance intégrale.

VII

rites pour circonstances particulières

Le vajrayâna possède un rituel extraordinairement riche et multiforme. Même s'il n'était pas impossible d'étudier dans les limites d'un petit livre une matière aussi étendue et jusqu'à ce jour peu approfondie, il ne conviendrait pas de la considérer ici. Car, contrairement aux cérémonies de l'abhisheka, une grande partie des éléments culturels dont il s'agit n'appartient pas en propre au véhicule de diamant. Ils sont communs à ce système et au mahâyâna. Au surplus dans beaucoup de ces observances, n'y a-t-il rien de secret ; on les pratique publiquement ; elles ne présentent un rapport intime avec l'ésotérisme proprement dit que dans la mesure où l'on attribue un sens secret aux doctrines qui leur corres-

pondent. Voilà pourquoi nous pouvons nous en tenir à de brèves remarques qui, loin d'épuiser le sujet, serviront seulement à compléter notre tableau d'ensemble.

Le culte habituel du temple se célèbre devant les images consacrées des bouddhas, des bodhisattvas et des diverses puissances divines ; les formes extérieures de ces pratiques correspondent au « pûja » des Hindous. On loue, on glorifie les « adorables », en récitant ou en chantant des hymnes ; on les réjouit symboliquement en leur apportant des offrandes, en agitant des flambeaux, en faisant brûler de l'encens, etc. Ce fut, d'après la tradition, Ashvaghosha qui, au 1^{er} siècle de notre ère, introduisit le chant dans la liturgie. La musique instrumentale accompagne souvent les chanteurs. Auparavant, on se bornait à psalmodier les textes sacrés. En ce qui concerne les offrandes, elles comprenaient des fleurs et des fruits, car, comme le veda et comme beaucoup de cultes hindous, la bénigne doctrine de Shâkyamuni exclut les sacrifices sanglants et respecte la vie des animaux. Toutefois lorsque, dans le Bengale et le Thibet, le vajrayâna évolué eut — tardivement — accordé dans son panthéon une place toujours plus considérable aux divinités et démons terrifiants, on se mit à leur apporter nuitamment de la viande et de l'alcool. Remarquons bien que ce culte ne se célèbre pas dans le sanctuaire principal mais à l'écart, dans les dépendances ; ceci le caractérise comme extérieur à la doctrine rédemptrice du salut. Quant aux saintes images, elles font l'objet d'un vaste cérémonial, imité du protocole qui entoure les princes indiens. Pour ôter toute poussière, on frotte

respectueusement ces images avec de douces plumes de paon ; pour les laver on n'emploie que de l'eau parfumée de suaves essences ; on les orne de guirlandes, de couronnes ; on les revêt d'étoffes de choix ; ainsi de suite. L'ensemble du rituel fait usage de nombreux mantras et mudrâs ; par les actes symboliques il s'efforce d'obtenir des résultats supraterrrestres, en vertu de la doctrine, déjà plusieurs fois mentionnée, qui statue connexion indissoluble entre tous les phénomènes de l'Un fondamental.

Comme déjà dans le bouddhisme ancien, jouent ici un rôle : les formules adressées aux dieux pour recourir à leur appui, la procession solennelle (pradakshinâ) autour des stûpas ou d'autres emplacements sacrés, la récitation des saintes écritures, la confession des péchés. Le mahâyâna pratique en outre certaines coutumes spécifiques : tel est le « punyâmodana », expression de la joie que l'on éprouve en constatant les progrès des êtres vivants sur la voie de l'illumination. Telle aussi la prière adressée aux bouddhas et aux bodhisattvas pour qu'ils accordent leur assistance aux êtres vivants quels qu'ils soient, à tout ce qui respire. Telle encore la réversibilité des mérites, l'ensemble de l'humanité souffrante devant ainsi bénéficier des bienfaits transcendants que l'individu obtient par ses actes et observances sacrés.

Dans le bouddhisme ancien, les fêtes de la communauté, par exemple la prédication de la doctrine lors de la pleine lune et de la nouvelle lune, en certains cas aussi le huitième jour de chaque demi-mois, et régulièrement au commencement et à la fin de la saison pluvieuse, avaient exclusivement pour but l'avancement spirituel

des croyants. Plus tard seulement, lorsque le bouddhisme, à côté et au-dessus de la doctrine de salut fondée sur le culte de divinités brahmaniques, eut développé un mouvement religieux indépendant, et élaboré une ample adoration des reliques et des images, il se forma un calendrier des fêtes, de nature spécifiquement bouddhiste, qui consacrait certains jours à Shâkyamuni, à d'autres bouddhas et saints, ou à commémorer régulièrement tels ou tels événements importants de la légende sacrée (destruction de Mâra etc.) S'y ajoutèrent ensuite les nombreuses fêtes qui doivent leur origine aux sûtras de mahâyâna, au souvenir des hauts faits accomplis par différents docteurs de la secte, ou encore à des usages locaux. Processions et pèlerinages aux lieux saints ne contribuèrent pas peu à animer, varier, bigarrer la vie religieuse. Enfin, un moyen d'édification favori fut trouvé lorsque l'on commença à représenter des scènes de mystère. Il convient peut-être de considérer les drames d'Ashvaghosha comme les monuments les plus anciens de ce genre artistique, cultivé actuellement encore, en particulier par les moines du Thibet (1).

Mais ce n'est pas uniquement dans les sanctuaires et lors des solennités que le pieux bouddhiste manifeste ses sentiments religieux. Il s'efforce de mettre intégralement sa *vie de tous les jours* au service des convictions qui l'inspirent. Deux textes indiens (2) décrivent explicitement les rites que tout fidèle adepte du véhicule adamantin est tenu d'observer à chaque heure du jour, depuis le

(1) H. LÜDERS, *Bruchstücke buddh. Dramen*, Berlin, 1911 ; J. BACOT, *Trois mystères tibétains*, Paris, 1921.

(2) *Adikarmapradîpa*, texte sanscrit : L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme. Etudes et matériaux*, p. 190. *Advayavajra* (ci-dessus, p. 23, note), p. 14.

grand matin jusque tard dans la soirée. Je me borne à en résumer très succinctement le tableau.

Au moment où il se lève, avant le soleil, le croyant joint les mains, incline la tête et prononce des formules destinées à honorer les tathâgatas. Il renouvelle son engagement d'observer les saints commandements, il lave son visage et ses membres, nettoie ses dents et récite des mantras qui doivent le préserver des maladies. Puis il s'assied, il médite, il susurre des syllabes et des litanies sacrées, il répète le vœu d'aller de l'avant sur la voie de l'illumination, et il adore tous les gurus, bouddhas et bodhisattvas.

Le jour venu, il prend pour objet de sa méditation Jambhala, dieu de la richesse ; il se représente cette divinité avec tous ses attributs et il lui offre cent huit gorgées d'eau. Ces aspersions également apportées aux esprits (preta) qu'il ne doit pas oublier, il se met alors à cultiver en lui les thèmes de la bonne volonté, de la compassion, de la joie et de l'indifférence ; il oriente son cœur vers le salut de tous les êtres : ainsi se dispose-t-il à établir un mandala sur l'emplacement qu'il arrose d'eau pure en récitant un mantra. Il adore les tathâgatas représentés là, ainsi que sa divinité tutélaire, ses saints livres, images et statues. Autre rite important : la confection d'un caitya (temple en miniature). Le fidèle prend une boulette d'argile ou un pâtre de sable, et lui donne la forme du caitya, en répétant vingt et une fois une formule dhâranî, et en considérant qu'« autant il y a d'atomes dans cette boulette, autant de caityas prennent corps en ce moment ». La force de sa bonne œuvre se trouve de la sorte infiniment multipliée. Mais il n'entend

pas bénéficier seul du mérite transcendant qu'il s'est dès lors acquis. Il veut que cela contribue au bien de toutes les créatures. C'est pourquoi il énonce ce vœu : « puissé-je, par ce bienheureux karma, devenir dans le monde, sans trop tarder, un bouddha, annoncer la loi pour le salut de l'univers et délivrer les êtres qu'affligent tant de peines ! »

En pleine conformité avec l'usage et la manière brahmaniques, chaque repas s'entoure de conceptions religieuses. Avant de le commencer, le pieux fidèle doit offrir une libéralité (bali) à tous les êtres vivants, un sacrifice alimentaire (naivedya) aux bouddhas, etc., et deux morceaux à la déesse Hârîtî, en la priant d'écarter toute impureté. Le plat qui contient les aliments doit être d'abord touché du doigt annulaire. Alors seulement le croyant commence à manger sans hâte. Ce qui pourra rester de son repas, il le donnera aux pretas, aux esprits des morts, errants et affamés. A la fin, il se rince la bouche et répète trois fois cette formule de bénédiction : « Puissent le roi, le seigneur des dons (patron) et les autres êtres obtenir pour toujours bonheur, longue vie, santé et salut ! »

Il consacre la journée à faire agir purement son corps, ses propos et son esprit. Le temps que son travail ne réclame pas, il l'occupe conformément au but qu'il ne cesse de poursuivre, en se livrant à des considérations religieuses, ou bien, en compagnie de personnes qui partagent ses vues, il lit des poésies édifiantes, prononce des sentences sacrées, et finalement, non sans avoir offert une dernière libéralité, il tombe dans le profond sommeil du yoga.

Depuis le sein maternel jusqu'au bûcher qui consumera son cadavre, la vie entière du pieux Indien s'insère dans une suite ininterrompue de rites sacramentels (samskāra). L'ancien bouddhisme a maintenu ces usages, de nature sociale, sans y rien changer. Ainsi, le commentateur de Dhammapada (II, p. 87) rapporte que, pour un garçon, les cérémonies destinées à son bonheur (mangala) s'accomplissaient lors de sa naissance, au moment où son nom lui était donné, la première fois qu'il absorbait des aliments solides, lorsqu'on lui perçait le lobe des oreilles, lorsqu'on le vêtait de drap, et lorsque les ciseaux entreprenaient de raccourcir sa jeune chevelure. Le même ouvrage (I, p. 115) mentionne les rites de consécration (abhisheka), d'entrée dans une nouvelle demeure et de mariage auxquels participa le prince Nanda. Ailleurs (II, p. 86), il est question de certains mangalas destinés à favoriser une femme enceinte ; ceci comporte distribution de dons alimentaires à tels ou tels moines. Sans accueillir dans son propre cérémonial tous ces rites brahmaniques, le bouddhisme les sanctionna cependant, en les tolérant chez ses fidèles et en autorisant ses moines à participer aux repas des brahmanes et ascètes qui étaient usuels en pareilles circonstances. Comme actuellement encore au Siam (1), ces coutumes n'ont rien de spécifiquement bouddhiste ; elles sont restées brahmanistes et par conséquent ce sont des brahmanes qui les accomplissent. La participation des moines bouddhistes se réduit à quelques récitation : formules paritta et analogues. Une remarque concluante établit que le mahāyāna, lui aussi, considérerait ce genre de cérémonies

(1) H. QUARITCH WALES, *Siamese state ceremonies*, Londres, 1931.

comme sociales et non pas comme bouddhistes : ni en Extrême-Orient, ni dans le Thibet, n'existe aucun rite bouddhiste remontant à une tradition indienne générale, et qui concernerait la grossesse, la naissance, la puberté, le mariage et les autres étapes de l'existence.

De tout temps la cérémonie bouddhiste estimée la plus importante de toutes fut la consécration des moines. Déjà à l'époque la plus ancienne, l'entrée dans le noviciat et l'ordination définitive se célébraient par des rites déterminés. Le mahâyâna en introduisit de nouveaux, destinés à conférer au moine le caractère d'un bodhisattva, d'un aspirant à l'illumination suprême. C'est pourquoi l'ordination qui se pratique aujourd'hui en Chine admet d'abord le candidat comme novice du hīnayāna, puis comme arbat et en dernier lieu comme bodhisattva (1).

Lorsqu'on eut admis que la voie de l'illumination pouvait s'ouvrir au laïc comme au moine, on fut amené à élaborer un cérémonial particulier au moyen duquel le laïc contractera les obligations d'un bodhisattva. Plus d'un texte indien nous fait connaître des actes de consécration de ce genre et aujourd'hui encore ils restent en usage chez les Extrême-Orientaux (2). Par exemple, dans l'école shingon, le candidat reçoit alors de l'abbé communication des commandements éthiques prescrits à un bodhisattva (bodhisattva-shīla, en japonais : bosatsukai); l'abbé est assisté de deux moines représentant les bodhisattvas célestes Maitreya et Manjushrī, tandis qu'un autre prêtre fait fonction de témoin.

Dans le Népal, la consécration d'un moine associe

(1) H. V. GLASENAPP, *Buddhismus*, p. 40, 214.

(2) *Ādikarmapradīpa in limine. Advayavajra*, p. 3. *Hōbōgirin*, p. 142 ss. B. L. SUZUKI, *E. B.* (ci-dessus, p. 110 n.), 6 (1933), p. 157-169.

curieusement l'abhisheka tantrique aux rites hindouistes. Les « bandyas », c'est-à-dire « respectables », nom donné là aux prêtres bouddhistes, y sont devenus une classe héréditaire ; avec leurs femmes et leurs enfants ils habitent dans les couvents (vihâras) et n'exercent pas tous le saint ministère ; la plupart d'entre eux sont ouvriers en métaux ou pratiquent d'autres métiers. Au moment où il devient adulte, le jeune bandya passe par une série de cérémonies destinées à le préserver de tous les dangers qui le menacent et à lui conférer un savoir sacré. Il contracte les obligations d'un moine, en reçoit les insignes et, revêtu de sa dignité nouvelle, se présente dans les sanctuaires du voisinage. La procession solennelle s'achèvera dans la maison de ses parents, qui lui offrent ainsi qu'aux prêtres officiants un repas de fête.

Le plus souvent, le jeune homme ne reste moine que durant quatre jours. Ce délai expiré, il lui est loisible d'aller trouver son guru, de résilier entre ses mains les engagements de naguère et de l'aviser qu'il se sent trop faible pour pouvoir remplir les devoirs inhérents à la renonciation au monde. Le maître le libère donc de ses vœux, parce qu'il serait trop difficile de les tenir « en notre époque corrompue », mais il confirme l'obligation persistante qui impose au démissionnaire l'observation des commandements prescrits au laïc. Une dernière série de rites s'accomplit alors, puis finalement le guru donne au jeune homme sa bénédiction.

En dépit de sa forme bouddhiste, ce cérémonial correspond à l'« upanaya » de l'Hindou appartenant aux castes supérieures. L'upanaya, en effet, « introduction auprès du maître », fait du jeune sujet un ascète (brahmacârin),

mais, d'après la pratique actuellement usuelle, il l'autorise à rentrer au bout de quelques jours dans une carrière laïque (1).

Dans toutes les religions, le mystérieux phénomène de la mort a donné lieu à une quantité d'usages sacrés. L'ancien bouddhisme ne fait pas exception à la règle. En témoignent la cérémonie grandiose qui accompagna l'incinération du cadavre du Bouddha, et les rites, déjà mentionnés dans le canon pâli, au moyen desquels les survivants s'appliquent à adoucir le sort du défunt sur la route qui le mènera à une nouvelle naissance (2). Les dernières pensées d'un moribond peuvent avoir une importance décisive pour l'orientation de l'existence où il s'engage ; aussi le canon recommande-t-il d'appeler un moine auprès du lit de mort. En outre, Buddhaghosa raconte que les parents du mourant avaient coutume d'offrir en sa faveur au Bouddha des fleurs, de la musique, de l'encens, du miel et de la toile fine, afin qu'*in extremis* ses cinq sens recueillissent d'agréables impressions et qu'il se préparât de la sorte une nouvelle naissance s'ouvrant sous d'heureux auspices.

De même que le rituel alla sans cesse s'enrichissant, à l'époque tardive, pour toutes les cérémonies concernant les vivants, de même celles qu'on accomplissait en faveur des mourants ou des défunts se compliquèrent de plus en plus. On comprend aisément que ce domaine ait été particulièrement fructueux pour les initiatives des te-

(1) B. H. HODGSON, *Essays on Nepāl*, Londres, 1874, p. 139.

(2) *Tirokudda-Sutta*, traduit par K. SEIDENSTÜCKER, *Khuddaka-Pāṭho*, Breslau, 1910, p. 20, *Mahāvagga*, III, 5, 9 ; *Samyutta-Nikāya*, IV, p. 302. *Milindapaṇha*, texte pâli, éd. V. TRENCNER, Londres, 1928, p. 80. *Visuddhimagga* (pâli), éd. C. A. F. RHYS DAVIDS, Londres, 1920-21, p. 550.

nants de l'ésotérisme. Les rites dont ils firent l'objet de leur enseignement ont été si bien et si largement accueillis en Extrême-Orient que les autres écoles, si diverses qu'elles pussent être, les ont adoptés, elles aussi. De la sorte les cérémonies que les moines bouddhistes accomplissent actuellement en Chine perpétuent en somme l'héritage laissé par l'école d'Amoghavajra, qui depuis longtemps s'est éteinte dans ce pays (1). Les différentes sectes japonaises se sont également montrées hospitalières pour les rites du vajrayâna, mais c'est tout naturellement le shingon qui les conserva avec la plus pure fidélité. Ces observances commencent à la maison mortuaire, pour s'achever au champ du repos ; elles comprennent une interminable série de méditations, de mantras et de mudrâs, office du prêtre qui, de la sorte, se transforme tour à tour en l'un des différents « vénérables », qu'il évoque pour le salut du défunt. Au point culminant de la solennité prend place un abhisheka, dont l'effet salutaire est reporté au mort grâce à l'émission de sentences mystiques ; s'y joint la communication d'une « parole de direction » (japonais : indô), qui doit montrer la route au voyageur parti pour atteindre l'existence nouvelle (2).

On croit donc, en exposant à un défunt ce qui l'attend, pouvoir lui éviter de s'engager sur une voie périlleuse pour sa traversée de ce monde à l'autre. Ceci revêtit un aspect original dans le Thibet, avec le rite de la « lecture du bardo thödol » que les moines pratiquent devant un cadavre. Le texte dont il s'agit décrit ce qui se passe

(1) K. E. REICHEL, *Der chinesische Buddhismus*, Stuttgart, 1926, p. 83.

(2) A. LLOYD, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 4, p. 490 ss.

dans la conscience du défunt à mesure qu'il s'achemine vers une nouvelle existence ; des conseils lui sont donnés pour qu'il sache comment il lui sera possible d'échapper au néfaste sein maternel, béant devant lui. Non seulement ce « livre des morts » l'emporte par la vigueur de ses images, sur la description de l'au-delà qu'ont inspirée d'autres religions, mais la signification philosophique en est réellement profonde. Il répète à maintes reprises que toutes les visions, plaisantes ou terribles, contemplées par le défunt, sont de pures hallucinations qui reposent sur le souvenir déformé des péripéties de son existence terrestre (1).

Les solennités cultuelles en faveur des morts ne se célèbrent pas uniquement pour des individus, mais aussi pour des groupes entiers, voire pour l'ensemble, l'universalité des êtres vivants. M. W. De Visser (2) a étudié à fond l'histoire de ces usages en Chine et au Japon, et il a élucidé les textes tantriques du canon chinois qui exposent le cérémonial concernant la distribution d'aliments et de boissons aux « pratas », c'est-à-dire aux défunts à la recherche d'une existence nouvelle. On remarquera que les « messes des morts » ne se limitent pas aux humains. Au Japon, on en célèbre aussi en faveur des vers à soie, à qui l'industrie doit cette précieuse matière première, ou bien à l'intention des huîtres dont la coquille a livré des perles. En 1937 l'institut de physiologie de l'université de Tokyo organisa une grande solennité à la mémoire du million de crapauds qui, sacrifiés à

(1) W. Y. EVANS WENTZ, *The tibetan book of the dead*, Oxford, 1927. Traduction allemande : *Das tibetanische Totenbuch*, Zurich et Leipzig, 1935.

(2) M. W. DE VISSER, *Ancient buddhism in Japan*, p. 58 ss.

l'avancement de la science, étaient morts au cours des expériences de laboratoire.

Enfin, c'est à améliorer la situation de la collectivité, du public, que doivent servir les nombreux rites destinés soit à conjurer sécheresse et famine, soit à combattre les épidémies, soit à détourner les invasions ennemies, soit à obtenir maint autre résultat d'intérêt général. Comme exemple de ces pompeuses cérémonies, j'emprunterai quelques traits à la description que Ferdinand Lessing a donnée de la grande fête thibétaine qui dura du 21 au 27 octobre 1932. Le grand lama de Tashilhumpo, dit « Pan-cen Rin-po-ce », la fit organiser à Pékin sur le vœu des bouddhistes chinois, d'après le rituel de Kâla-cakra. Elle avait pour but d'affranchir le céleste empire de l'oppression ennemie, et d'obtenir la pacification de l'univers entier (1).

Les cérémonies se déroulèrent sur la « place » (terrasse) du grand hall d'audience appelé t'ai-ho-tien. Le prince de l'Église trônait sur un podium érigé au milieu de la véranda. De là, un escalier descendait vers la réunion des fidèles. Au préalable, les prêtres avaient machiné un grand mandala ; des étoffes colorées très diversement avaient, à cet effet été insérées dans les cadres canoniquement prescrits. L'ensemble du mandala se terminait vers l'extérieur par un « cercle du feu ». Suivaient un cercle de vajra, protection contre les mauvais esprits, et quatre autres cercles concentriques représentant les quatre éléments. A l'intérieur des cercles, la « ville des dieux », à demi visible, figurait sous la forme

(1) F. LESSING, in *Deutschchinesische Nachrichten*, Tientsin, 22 octobre et 6 novembre 1932.

d'un triple quadrilatère. De chaque côté de ces trois figures, une porte en trois parties et à trois étages faisait saillie. L'ensemble se recouvrait d'une foule de dessins symbolisant les diverses divinités ou leurs attributs. Au-dessus du triple palais, où l'on se représentait Kâlacakra présent pendant la sainte cérémonie, étaient peints le soleil (disque rouge contenant un corbeau à trois pattes), la lune (disque blanc avec un lièvre), des planètes, des étoiles, des comètes et des symboles astronomiques, symboles du monde en tant que notion régulatrice de la durée, parce que, comme son nom l'indique, Kâlacakra n'est autre que la « roue du temps ». A côté du mandala, on avait disposé de toutes parts des tables ou autels à sacrifices.

Le premier jour, on procéda d'abord à des observances préparatoires. Le grand lama se transforma en dieu, invita les divinités et consacra l'eau sainte. A cet effet, il plaça contre son cœur l'une des extrémités d'un cordon à cinq couleurs, dont l'autre extrémité pendait de manière à aller rejoindre un petit vajra doré et placé transversalement au-dessus d'un petit vase semblable à une coquille, qui lui-même était posé sur un grand récipient d'eau sainte revêtant la forme d'un bec. Ensuite le grand prêtre prononça un discours pour définir le caractère de la solennité. Vint alors la purification des participants, aspergés d'eau consacrée, et la remise à chacun d'eux d'un brin d'herbe kusha, d'un cordon rouge et d'une formule sanscrite. L'herbe devait prendre place, la nuit, sous leur oreiller ; le cordon, s'attacher autour de leur bras, plus haut que le coude ; la formule était à réciter avant de s'endormir, pour conjurer les démons. Là-dessus

on offrit un sacrifice de mandala : les fidèles y participèrent en donnant à leurs mains la position symbolique requise en pareil cas.

Le lendemain, s'accomplit en premier lieu le sacrifice de Bali, pour les démons : on faisait tourner une boussole alimentaire sur une assiette d'or. Puis les « communicants » revêtirent un bandeau non pas sur les yeux mais sur le front ; ils glissèrent en dessous une fleur blanche. Sept lamas, ornés de la couronne des bodhisattvas, de collerettes et de cordons, montèrent sur le podium. Chacun d'eux portait un grand vase qu'il balançait en tous sens. A trois reprises afin de purifier le corps, la parole et l'esprit, tous les fidèles furent aspergés d'eau sainte. Alors ils ôtèrent leurs bandeaux, tournèrent trois fois autour du mandala, de gauche à droite, et pénétrèrent symboliquement ainsi dans la cité des dieux, devenant dès lors Kâlâcakra, le Bouddha primordial.

Le troisième jour, consécration analogue. Y assistaient dix lamas, revêtus non plus des ornements des paisibles bodhisattvas mais de la parure en ossements propre aux divinités terrifiantes. Le grand lama, descendant de son trône, fit le tour de l'assemblée, apportant ainsi sa bénédiction à ceux qui, trop éloignés, n'avaient pu l'entendre parler. Le quatrième jour, sacrifice aux divinités terrifiantes (gana-pûjâ), après quoi les participants exprimèrent leur vœu de renaître dans le merveilleux pays de Shambhala (voir ci-dessus, p. 52), le grand lama passant pour en être le roi détrôné. Ils cherchaient à s'élever intérieurement à l'état convenable pour que le Pancen Rimpoce, avec toute sa cité des dieux, pût prendre place sur le sommet de leur crâne, et qu'eux-mêmes

pussent ne plus faire qu'un avec lui et avec le panthéon tout entier. Après une nouvelle effusion d'eau sainte, les organisateurs de la fête offrirent des présents au prince de l'Église. Le cinquième jour, le grand lama reçut les consacrés ; le sixième, il présenta le sacrifice du feu (homa, voir ci-dessus, p. 113) au nord de T'ai-ho-tien, sur un foyer artificiellement aménagé. Après de solennels préparatifs, il monta à l'autel placé au nord du foyer, sous un dais bigarré. Lui-même portait alors la parure d'ossements, tandis que les autres lamas officiants avaient repris le costume des bodhisattvas. Le bûcher fut allumé, et des prières s'élancèrent vers le dieu du feu, pour qu'il daignât prendre place au milieu du lotus à huit pétales qui se dressait, dominant le centre du foyer. Après qu'on eut expressément adressé le sacrifice à Kâlacakra, on l'invita à quitter son mandala pour venir se confondre dans l'unité avec le dieu du feu.

Le dernier jour, le grand lama cessa de participer au culte. Le mandala fut d'abord « déconsacré » et les divinités reconduites chacune à sa place. Puis on découpa le mandala en morceaux avec un vajra, et deux lamas, en commençant par l'extérieur, recueillirent un peu de poussière provenant des attributs de tous les dieux, tout en murmurant chacun la « syllabe-germe » dont il provenait. Le reste fut réuni en un tas, et le tout, processionnellement transporté, au son de la musique, jusqu'à des voitures automobiles. Ces modernes engins, que Shakyamouni n'avait pas prévus, menèrent les fidèles à la « source du joyau », située en dehors de Pékin ; et l'on y jeta l'étoffe de couleur, pour qu'elle fût emportée à la mer.

VIII

RITES ET PUISSANCES MAGIQUES

A côté des nombreux rites destinés à l'édification et aux progrès *religieux* du fidèle ou de la communauté, les ouvrages tantriques en présentent beaucoup d'autres, qui ont pour but d'aider l'individu à atteindre certains buts personnels déterminés, tels que la prescience de l'avenir, le pouvoir sur les phénomènes atmosphériques, la conjuration des maladies, la mise à l'écart des adversaires, l'empire sur les femmes, la transmutation des vils métaux en or et ainsi de suite. Multiples sont les cas où apparaît un rapport des plus intimes avec les théories religieuses du vajrayâna, en tant que celles-ci présupposent la doctrine spécifique de la transformation, à force de méditation, du sâdhaka en un dieu possédant les puissances magiques. Ailleurs, la solidarité entre actions magiques et doctrines religieuses consiste seulement en ce que la considération d'images sur toile (pata) représentant le Bouddha, ou la récitation de litanies où revient son nom, constitue le moyen apte à procurer au fidèle santé, richesse, fécondité pour sa femme ou pour son bétail, etc. Mais il se trouve également bon nombre de cas où les rites n'ont pour ainsi dire plus rien de commun avec le bouddhisme en tant que tel ; ils ressortissent au fond commun de la superstition indienne ; s'adressant à des divinités hindoues, employant des plantes, des pierres, des amulettes, ou déduisant leurs

prévisions soit de la position des planètes, soit du vol des oiseaux, soit des rêves, ils pourraient figurer dans n'importe lequel des textes hindous qui ont trait au vaste sujet de la magie ou de l'art des présages.

En dépit de toute affabulation ou de tout vernis bouddhique, le caractère vraiment étranger à cette religion que présentent les pratiques recommandées dans le « *manjushrī-kalpa* », dans le « *sādhana-māla* » et dans d'autres documents analogues, s'affirme surtout en pleine lumière si l'on constate que les buts poursuivis au moyen des opérations magiques contredisent radicalement l'esprit même du bouddhisme. Ainsi, nous savons que la doctrine du Bouddha vise à affaiblir la passion matérielle ; comment concilier avec ce principe l'exposé du *Sādhanamālā* (1) qui montre de quelle manière, à l'aide d'une méditation sur le dieu de l'amour « *Vajrānanga* », une forme de *Manjushrī*, vous pouvez amener contre son gré une femme à s'éprendre de vous. A cet effet, il suffit que l'adepte se représente qu'il est lui-même *Vajrānanga* avec ses attributs : arc fleuri, glaive, miroir, et qu'il a, de sa flèche de fleurs, percé le cœur de celle qu'il convoite. Elle tombera à terre, évanouie. Après quoi, il pourra l'intimider avec son glaive et la rendre consentante en lui présentant le miroir. Tout ce processus de méditation aura dans la réalité des faits la conséquence désirée.

La contradiction avec la position prise par le bouddhisme ancien éclate plus manifestement encore quand on va jusqu'à décrire et enseigner des rites autorisant

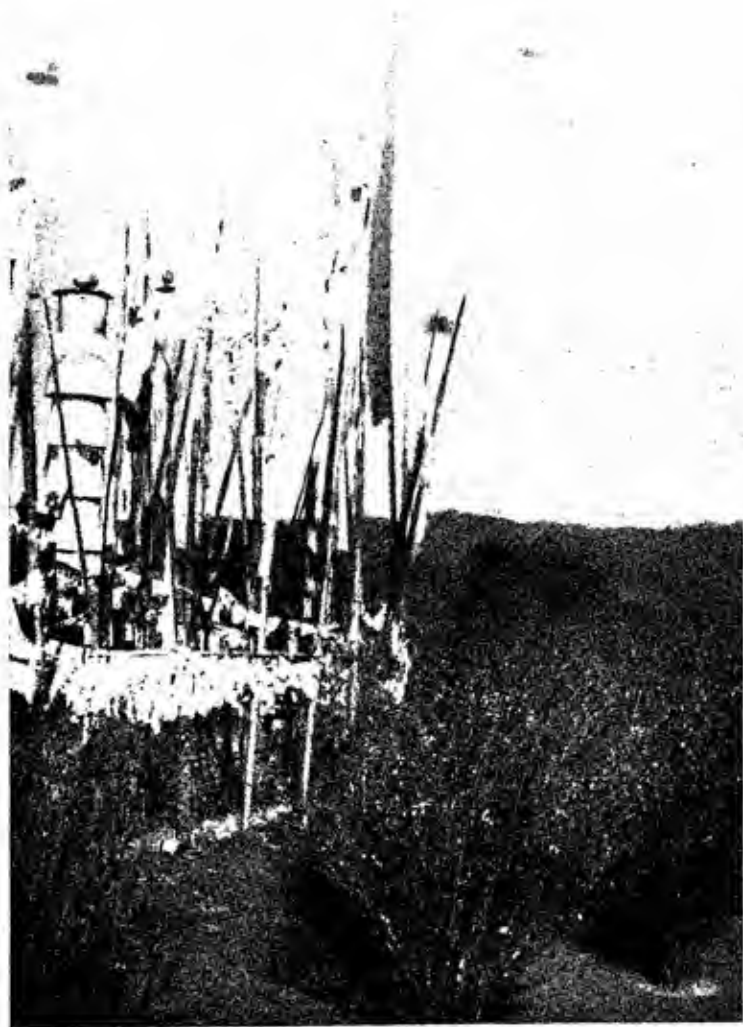
(1) BHATTACHARYYA, *Indian buddhist Iconography*, Londres, 1924, p. 22.

à supprimer certains êtres vivants. Lorsque Devadatta lança contre le Bouddha un éléphant en furie, loin de tuer ou de blesser cet animal, le Sublime l'apprivoisa en faisant pénétrer en lui sa propre bienveillance, si bien que, tombant à ses pieds, l'éléphant l'adora. Contre Devadatta lui-même, le saint personnage n'avait rien entrepris, confiant en l'effet de son karma, auquel il s'en remettait totalement. Quand le vajranâya autorise l'emploi de certains mantras, méditations et autres pratiques, le tout nettement magique, quand il va jusqu'à permettre de recourir aux armes pour se débarrasser de quelqu'un, il y a évidemment là opposition irréductible à la loi bouddhiste qui prohibe tout dommage causé à un quelconque être vivant. Juste comme l'Église chrétienne sans se soucier du commandement : « Aimez vos ennemis », légittima la suppression des adversaires, quand elle ne consacra pas par des bénédictions les armes qui donnent la mort, le vajranâya avait su découvrir des excuses pour l'assentiment accordé au meurtre (1). Voici ce beau raisonnement : le meurtrier ne tue pas sa victime pour lui nuire, mais pour favoriser son salut. En effet, en l'empêchant ainsi de commettre d'éventuelles mauvaises actions qui la mèneraient en enfer, il agit par pitié, et surtout si, par ses propres méditations, il prend soin d'assurer que le défunt, à l'article de la mort, ait médité de manière à obtenir une heureuse nouvelle naissance. En d'autres termes, la cause de l'illumination à atteindre est en lui. De son côté, le shingon approuve l'emploi de cérémonies visant à « maîtriser un adversaire » (vashî-karava). « Si ces moyens paraissent mauvais à

(1) BU-STON, II, p. 198 ; SMIDT, O. Z., 7, p. 106.



VAJRADHARA ET SA SHAKTI.



BANNIÈRES PORTANT DES FORMULES DE BÉNÉDICTION A DARJILING.

l'homme ordinaire, pour l'initié ils tendent, en vérité, uniquement à éviter de pires dommages et veulent ramener à l'ordre de mauvais cœurs. » Ainsi s'exprime le manuel déjà cité plusieurs fois. Il déclare aussi que, dans la guerre contre les Russes, il faudra souvent organiser la « prière (en commun) pour la conquête de territoires ennemis ».

Dans tous les ouvrages tantriques, ce qu'on appelle les « siddhis » joue un grand rôle. Le mot « siddhi » signifie proprement : le fait de se produire, d'arriver, de réussir ; il désigne ce qui résulte d'un effort déterminé. Sont avant tout des siddhis les forces merveilleuses qui se manifestent à l'adepte du yoga, ou en lui, à la suite d'exercices de méditation cultivés avec persévérance. Le bouddhisme ancien enseignait déjà que des capacités suprasensibles sont accordées à celui qui systématiquement s'est livré à la contemplation : il arrive ainsi à pouvoir se dédoubler, se multiplier, planer dans l'air, atteindre sans obstacle n'importe quel point de l'espace, lire les pensées d'autrui, percevoir d'un « œil » et d'une « oreille divins » des choses supraterrrestres, inaccessibles à l'homme ordinaire, se souvenir de ses existences antérieures, etc. Les forces miraculeuses que les tantras veulent mettre à la portée de leurs disciples ne se limitent pas à élargir leur faculté de connaître et à les affranchir des lois de la pesanteur ; elles servent aussi à leur procurer puissance et prestige en ce monde ; le nombre de ces forces n'est pas inférieur à celui des désirs de l'individu.

Trait bien caractéristique de l'extériorisation donnée à cette notion des forces merveilleuses : dans le tan-

trisme indien tardif, il est souvent répété qu'à cultiver les pratiques tantriques durant de longues années on parvient à obtenir des *objets* miraculeux, qui permettent de déployer des forces surnaturelles. Habituellement on distingue huit grands siddhis ; cependant les données ne concordent pas partout (1). Le siddhi du glaive assure victoire et pouvoir sur les démons. L'onction des yeux procure la capacité de distinguer des trésors cachés. Une certaine sorte de bottes de sept lieues permet de se déplacer avec rapidité sur terre ou dans les airs. La peinture dorée transforme en or les métaux sans valeur. L'élixir de vie protège contre la maladie et la mort. Les pilules siddhi vous rendent capable de revêtir toute espèce de formes. Grâce à l'« onguent des pieds », on peut marcher sur l'eau ; le « pātāla » vous permet de disparaître sous terre, l'« antardhāna » vous rend invisible, etc. Avec quel réalisme on concevait l'apparition de ces siddhis, nous le voyons dans une légende d'après quoi un jeune garçon possédait « le pouvoir de procurer beaucoup de siddhis ; de l'œil, il extrayait l'onguent pour cet organe ; de l'oreille, les pilules siddhi ; de la bouche, le glaive ; du nez, les bottes de sept lieues ; du membre viril, la peinture dorée ; de l'anus, l'élixir de vie ».

(1) BHATTACHARYYA, *Esoterism*, p. 88 s. ; TĀRANĀTHA, p. 304 ; Edelsteine, p. 120, 173 ; SARAT CHANDRA DAS, *Tibetan-English Dictionary*, Calcutta, 1902, p. 359 s. ; W. A. UNKRIG, dans W. FILCHNER, *Kumbum Dschamba Ling*, Leipzig, 1933, p. 472, note 1047. Pour l'interprétation de chaque siddhi, qui manque parfois de clarté dans les textes, voir le drame de Kshemishvara, *Kanshikas Zorn*, trad. de L. FRITZE, Reclams Univ.-Bibliothek, p. 69. Les boulettes magiques également dans le *Veldapan-cavimshati*, ed. UHLE, p. 84. D'après une communication de W. A. UNKRIG (lettre), deux traités des collections de Stockholm décrivent la fabrication des pilules ; d'après l'un elles ont pour éléments de l'or, de l'argent, des perles, du corail et beaucoup de plantes ; l'autre y voit principalement de petits fragments d'os, reliques de bouddhas et de lamas. Un certain bois passe au Thibet pour être le substratum de la capacité de se rendre invisible, cf. A. DAVID-NEEL, *Hellige und Hexer*, Leipzig, 1931, p. 278.

Que les siddhis aient été attachés à certains objets magiques ou que leur nature fût purement spirituelle, le tantrique qui les obtenait acquérait, certes, du même coup la possibilité de satisfaire les besoins les plus divers, mais il n'en restait pas moins dans le cercle fatal du monde des phénomènes. C'est pourquoi le but suprême de ses efforts ne doit pas consister à s'approprier ce genre de forces, mais bien à reconnaître son unité avec l'absolu et la rédemption ainsi réalisée.

IX

L'ORDRE DU SALUT

Le bouddhisme est une religion de rédemption. Ce fait, clairement évident dans tous les textes sacrés du petit véhicule comme du grand, se trouve obscurci dans ceux du vajrayâna, à cause de leurs multiples allusions à des rites étrangers au processus du salut, et parce que la pensée du bouddhisme ancien s'y voit comme submergée par l'apport des éléments nouveaux qui s'y surajoutent, provenant pour la plupart de l'hindouisme. Malgré tout, le véhicule adamantin a incontestablement conservé le caractère d'une religion de rédemption. Plus ou moins nettement, les représentations éthiques et sotériologiques du mahâyâna se trouvent à l'arrière-fond de tous ses systèmes, puisque, aussi bien, tout l'ésotérisme estime qu'il complète et parachève les doctrines des deux autres véhicules. Si les documents du vajrayâna, contrairement à la littérature bouddhique plus ancienne,

se préoccupent relativement peu de donner des prescriptions morales, ceci s'explique partiellement aussi par le fait que la doctrine secrète présuppose la doctrine « ouverte » et que, par conséquent, il n'était pas nécessaire de répéter expressément ce qu'exposaient déjà d'innombrables textes faisant autorité pour le bouddhisme entier. Nous trouvons néanmoins dans tous les ouvrages tantriques des exposés de nature éthique, plus ou moins amples, qui désignent sans ambages les préceptes moraux du petit véhicule et ceux du grand comme fondement de leur propre doctrine du salut. Il suffira ici d'indiquer brièvement les diverses prescriptions, car on peut trouver plus de détail à leur propos dans n'importe quel ouvrage consacré à l'étude du bouddhisme (1).

Pour s'engager sur le sentier du salut, une condition est requise : observer les cinq « shilas ». Les quatre premiers : « s'abstenir du meurtre, du vol, de l'inconduite, du mensonge » sont enseignés dans toutes les écoles. Le cinquième, interdiction de toute boisson fermentée, n'est pas partout maintenu ; quelques textes y substituent la prohibition de la « pensée injuste ». D'après cette conception, les trois premières défenses concernent donc des actions corporelles ; la quatrième, une activité de la parole ; la dernière, une démarche de l'esprit.

D'autre part, il est question de sept actes funestes qu'il faut éviter. Trois sont corporels : meurtre, vol, inconduite ; quatre concernant le langage : mensonge, injure, calomnie, bavardage ininterrompu ; trois sont spirituels : convoitise, malveillance, hérésie.

(1) Pour ce qui suit, voir : *Hôbôgirin*, p. 20 ss., 142 ss. ; *Adoayavajra*, 4. LA VALLÉE POUSSIN, *Études*, p. 189 ; TAJIMA, p. 129 ; SMIDT, *O. Z.*, 7, p. 120.

Le Mahāvairocanasutra désigne ainsi qu'il suit les quatre péchés capitaux du tantrapitaka : mépris de la religion, abandon de la pensée de l'éclairement, avarice (de celui qui garde pour soi l'enseignement religieux qu'il a reçu) et préjugés portés à autrui. Quiconque ne commet aucune de ces fautes « a la vie en Mantrayāna » ; quiconque y succombe ressemble à un cadavre ; religieusement parlant, il meurt.

Au centre de toute la doctrine du salut selon le vajrayāna se place la notion de « bodhicitta », développée par le mahāyāna. Ce mot : bodhicitta est difficile à traduire exactement. Il désigne la pensée de l'éclairement, la conscience de la rédemption ou l'esprit de la qualité de bouddha, noyau spirituel le plus intime en tout être vivant, ce par quoi il est un avec le panbouddha éternellement racheté. Une fois ce genre virtuel de la future dignité de bouddha devenu conscient et développé dans l'individu, sa sanctification progressive va s'opérer, qui, d'un être prisonnier de l'erreur et des passions fera finalement sortir un bouddha omniscient et moralement parfait. Tout le processus de la rédemption consiste donc pour l'homme à prendre conscience de sa vraie nature, la différence entre un bouddha et un être terrestre restant toujours graduelle. Un bouddha a déjà réalisé l'illumination latente en chacun de nous ; pour notre part, nous ne pouvons encore qu'y aspirer, y tendre, en repoussant, pas à pas, les nuées de l'erreur. L'ascension vers l'accomplissement progresse en franchissant dix étapes successives (bhūmi) ; on les exprime en désignant les dix perfections (pāramitā) dont il s'agit de se rendre successivement maître, chaque étape ou degré correspon-

dant à l'une des dix vertus cardinales. (Aux six vertus indiquées plus haut, p. 113, on ajoute ici l'esprit méthodique dans la recherche du salut (upâya), la décision, la force miraculeuse et le savoir.) D'après la doctrine du mahâyâna, la marche à l'illumination nécessite, depuis le jour où la pensée de la rédemption commence, très faiblement, à pointer dans une âme, jusqu'à son couronnement parfait, une durée inconcevable : « trois périodes du monde, si longues qu'il est impossible de les évaluer » (p. 23). L'ésotérisme tient pour le grand avantage de sa méthode de mantra le fait que cette durée colossale peut être mesurée en un moment, c'est-à-dire quand on a accompli, à l'aide d'observances correctes, l'extirpation des idées erronées, tant grossières que plus fines ou subtiles et affectant les trois activités ; ainsi nous est immédiatement ouvert l'accès à l'éternel.

L'ancien bouddhisme avait enseigné que l'on peut réaliser le nirvâna déjà dans la vie présente. L'ésotérisme professe de même qu'on « devient bouddha dans ce corps (actuel) ». Certes, pareille rédemption intégrale ne se manifeste pas extérieurement d'emblée. Cependant, on rapporte que Kôbô Daishi apparut une fois, durant un court instant, sous la forme même de Mahâ-vairocana, à une assemblée devant laquelle il avait prêché.

Selon le bouddhisme archaïque, dès que son corps a cessé d'exister, l'illuminé parvenu au salut est affranchi pour toujours de tout ce qui est terrestre. Il réalise un état de repos éternel, semblable à celui du feu éteint. Il ne prend donc plus aucunement part aux destinées du monde, et les croyants ne disposent plus d'aucun moyen

pour entrer en relation avec lui ou lui demander une grâce. En revanche, le mahâyâna avait annoncé un « nirvâna sans silence » (voir ci-dessus, p. 16), où le saint, libéré de son corps, de ses passions et du karma, peut déployer une continuelle activité au service de tous les êtres vivants et pour leur plus grand bien. Le vajrayâna partage cette opinion. C'est la conséquence toute naturelle, allant de soi, de sa doctrine des bouddhas multiples, qui sont un avec le panbouddha et cependant possèdent une individualité particulière pour ce monde des apparences.

CHAPITRE III

LE CULTE SHAKTI ET SON ÉSOTÉRISME

I

DÉFINITION ET ORIGINE DU SHAKTISME BOUDDHISTE

Les doctrines et les rites qui, jusqu'ici, ont fait l'objet de notre exposé donnent un aperçu approximatif de ce qui caractérise plus ou moins en commun *toutes* les écoles du véhicule adamantin, quand bien même, naturellement, il subsiste des divergences de détail. Au contraire, rites et doctrines à considérer maintenant demeurent propres à *une* seule branche de l'ésotérisme bouddhique ; les adeptes du « tantrisme pur » les rejettent comme faux et pernicious. Leur caractéristique principale consiste à incorporer les choses d'ordre sexuel dans le cercle de la pensée religieuse et, par suite, à placer aux côtés des croyants comme des êtres supraterrrestres les partenaires féminins avec qui dieux ou hommes, unis dans la volupté, savourent les délices de l'éternelle toute-unité.

Ci-dessus déjà, p. 34, nous avons indiqué qu'au sein de l'histoire des religions l'apparition du shaktisme bouddhiste s'explique par l'influence toujours croissante que le bouddhisme antérieur se trouva subir de la part de peuples non aryens, adorateurs de déesses-mères, pour qui l'acte de la procréation revêtait une valeur reli-

gieuse. Mais, contrairement à ce qu'on a souvent admis, si la religion du Bouddha a ainsi accueilli des conceptions étrangères à son génie propre, cela ne se produisit vraisemblablement pas en s'adaptant l'ensemble coordonné d'un système particulier (comme celui du shivaïsme) ; il y aura eu plutôt rapprochement progressif, par étapes, sous l'action des idées de l'époque. Un point d'attache s'offrait, par où les théories érotiques purent peu à peu faire irruption dans la pensée du tantrisme bouddhique ; c'était l'opinion, précédemment signalée à sa place, selon quoi tout ce qui est mauvais, une fois élevé dans l'infini et affranchi de la terrestre relativité, perd son impureté. Ces vues permirent de donner accès aux divinités de la colère et à celles de l'amour dans les rangs des messagers et propagateurs du salut ; il n'est pas jusqu'aux vices cardinaux du samsâra et aux sécrétions du corps humain (1) qui n'aient trouvé dans certains tathâgatas leurs représentants supraterrestres. Ce point de vue admis, rien de blasphématoire ne subsistait plus dans la possibilité de l'union sexuelle entre des bouddhas et des femmes. Mais entre cette conception théorique, appliquée aux bodhisattvas comme aux bouddhas, et la reproduction figurée de leurs embrassements (*yabyum*, « position des père et mère »), telle qu'on la rencontre aujourd'hui dans l'art du Népal et du Thibet, il restait à parcourir une longue distance ; on n'en discerne pas encore clairement toutes les étapes. Si les déesses Locanâ (Buddhalocanâ, œil du Bouddha), Pândaravâsini (habillée de blanc), Mâmakî (la « mienne ») et Târâ (properment : « astre », comprise plus tard comme « rédemp-

(1) *Guhyasandja*, p. 35 ; J. KATA, *Kamahâdyânikan*, tableaux, p. 194.

trice »), furent respectivement données pour partenaires à certains tathâgatas déterminés, — non sans variantes, d'ailleurs, suivant les systèmes, — cela ne nous surprend pas, étant donnée l'importance de ces devis parmi les personnages féminins du panthéon ; en effet, dans le shingon, les trois premières sont les déesses dont chacune gouverne l'une des trois « familles » (kula) des bouddhas, du lotus (bodhisattvas) et du vajra (rois du savoir). On s'habitua donc de plus en plus, sans y voir rien d'impur à introduire dans le panthéon des représentations de la parenté sexuelle ; témoin, la désignation, d'abord métaphorique, de Prajñâpâramitâ : « mère de tous les bouddhas » (parce que la connaissance suprême conditionne l'élévation au rang de bouddha), ou celle du « savoir de tous les tathâgatas » que le mandala garbhadâtu symbolise par un triangle (signe du feu) : « père de tous les bouddhas ». L'idée s'esquisse déjà dans ses grands traits quand le guhyasamâja appelle certaines déesses « mahishis » (buffles femelles, c'est-à-dire principales princesses), « dayitâs » (bien-aimées), « ratis » (délices), et rattache aux éléments du monde, aussi bien que les tathâgatas les déesses Locanâ, Pandaravâsinî, Mâmakî et Târâ. Il était réservé à la spéculation ultérieure de parachever ce système. Pour les adapter à sa symétrie, on ajouta à ces grandes divinités féminines une cinquième, Vajradhâtuvishvarî, comme shakti du bouddha central, ou une sixième, Prajñâ, shakti de l'Adi-bouddha. Les autres personnages de haut rang compris dans le panthéon reçurent également leurs parèdres féminins, au demeurant sans qu'on aboutît à une classification dogmatique reconnue de tous.

Le véhicule adamantin shaktiste admit aussi toute une série de nouvelles divinités des deux sexes, en leur donnant une interprétation conforme à ses principes (Hevajra, Heruka, Nairâtmâ), et surtout d'innombrables figures provenant de la croyance populaire aux sorciers et aux démons.

Attribuer aux bouddhas et aux bodhisattvas des jouissances à la fois sensuelles et suprasensibles avec des femmes, l'innovation ne pouvait provoquer qu'indignation et scandale parmi les fidèles des anciennes écoles. Aussi ne cessons-nous d'apprendre qu'ils combattirent par tous les moyens ces doctrines insolites, et qu'ils s'efforcèrent de les extirper comme autant de pousses vénéneuses qui falsifiaient et corrompaient la vraie foi. Cette résistance n'aboutit à aucun résultat, que ce soit dans le Bengale, au Népal ou en pays thibétain, parce que, si le culte shakti s'y était enté sur le bouddhisme, il n'avait nullement modifié la mentalité de la grande masse des populations. Profondément enraciné dans les dispositions religieuses de la race, il a réussi à se maintenir jusqu'à nos jours dans ces vastes régions, au Bengale, il est vrai en dépouillant tout revêtement bouddhique. Assurément, pour un fidèle adepte du Bouddha resté attaché aux traditions anciennes, ce genre de pratiques et de croyances demeure à peu près aussi déconcertant que pour l'Occidental ; ni l'un ni l'autre ne s'édifie devant une statue de « vénérable » enlacé à sa shakti, ou en lisant des textes sacrés qui assaisonnent leur mystique d'un piment érotique. Toutefois, on s'abuserait totalement si l'on ne voyait là que des symptômes de décadence, œuvre d'un clergé dissolu qui cherchait à

assouvir ses convoitises. Dans ces croyances et ces rites, certes mal adaptés à leur cadre bouddhiste, on doit distinguer la très antique religion populaire, la foi vénérant les grandes déesses-mères et la conviction de la sainteté impartie à l'acte procréateur. Pour quiconque a été élevé dans le shaktisme bouddhiste, ses idées et ses représentations figurées ne comportent rien de plus choquant que le culte du linga aux Indes, condamné comme immoral par l'Européen qui n'en comprend pas le vrai sens, tandis que les Hindous ne mêlent à leur adoration de la pierre phallique aucune arrière-pensée lascive.

L'étude du shaktisme croyance populaire nous entraînerait hors des limites que nous nous sommes tracées. Nous n'envisageons donc ci-après que les théories et les rites enseignés dans les tantras comme doctrines bouddhiques secrètes et présentant une signification philosophique. Il s'agit dès lors de conceptions non généralement répandues, mais destinées à un cercle ésotérique de yogis.

II

LES DOCTRINES ET LES RITES SECRETS

De tout temps, le vajrayâna avait professé qu'une suprême toute-unité constituait le fondement et le principe du monde vivant. La nouvelle ésotérique maintient inébranlablement cette conviction, mais elle s'efforça de parvenir à une notion de l'absolu autrement définie. S'il faut y voir l'indéfinissable pour tout intellect, trans-

cendant toute distinction entre sujet et objet et réalisé dans la suprême méditation où le moi s'anéantit, l'absolu n'est autre chose que l'un inexprimable, senti comme identité bienheureuse (*samatā*) au moment où, dans la « commune jouissance » (*sama-rasa*), un homme et une femme « perdent conscience de ce qui est extérieur ou intérieur ». Ainsi l'avait déjà enseigné, mille années plus tôt, le Brihadāranyaka-Upanishad (4, 3, 21). Si l'on doit concevoir l'absolu, dans son essence même, comme l'union de deux principes, l'un masculin, l'autre féminin, le monde phénoménal sert tout entier de champ d'action à l'un et à l'autre. Une polarité des deux forces se manifeste ainsi au sein illimité du cosmos ; chacune des deux ne représente en soi qu'une moitié de la réalité dernière ; c'est leur fusion en une unité supérieure qui rend perceptible l'*ens realissimum*. Conformément à la thèse fondamentale du vajrayāna, qui veut que le panbouddha se révèle dans tout ce qui existe comme le principe de la rédemption incessamment à l'œuvre, on définit les deux forces : « connaissance transcendante » (*prajñā*), sein maternel de l'illumination et de la dignité de bouddha, ainsi que « méthode active » (*upāya*), qui, passionnément orientée vers le salut, développe l'activité convertissante pour ouvrir la porte de la rédemption. De là va résulter la formation d'une dogmatique qui trouve réalisé dans le monde entier un dualisme du masculin et du féminin. On interprète même désormais en ce sens les trois joyaux (*triratna*) du bouddhisme. Le Bouddha est l'*upāya* masculin ; la doctrine (*dharma*), la connaissance féminine. Quant à la postérité de ce couple sublime, c'est la communauté des adeptes du Bouddha (*sangha*) qui la

représente. Tous les hommes sont Bouddha, toutes les femmes Prajnâ (1).

La position fondamentale ainsi définie, on appliqua également des interprétations religieuses à divers détails solidaires de l'union sexuelle. La femme consacrée reçut le nom de vidyâ (savoir) ou de mudrâ (geste) ; l'organe sexuel masculin devint vajra ; celui de la femme, padma (lotus) ; le sperme, bodhicitta, « pensée de l'illumination », et ainsi de suite. Dans cette symbolique, chaque phrase peut revêtir simultanément un sens spirituel et un sens érotique ; l'obscurité des expressions empêche le non initié de comprendre plus d'un passage.

Le mahâyâna avait revêtu les trois « corps » d'un bouddha (cf. *supra*, p. 16) : le « corps apparent », avec quoi il circule sur la terre, le « corps (supraterrestre) de la jouissance », sous l'enveloppe duquel il trône dans un monde céleste, et le « dharma-kâya » à travers lequel, échappant à toute pluralité, il fait un avec l'absolu. Certaines écoles identifièrent ensuite ce dharma-kâya soit à Vairocana, soit à un autre bouddha, en sorte qu'on se représenta la suprême réalité comme un panbouddha, présent au fond de chaque être individuel et agissant en lui. Puis on statua une quatrième manière d'être de tout bouddha, le mahâsukha-kâya, « corps du grand plaisir » : là, enlacé avec sa shakti, il a perdu conscience de sa personnalité transcendante qui embrasse toutes choses. On alla plus loin encore : recourant à la théorie vedânta que nous connaissons, on compara les quatre kâyas aux quatre états de l'esprit : veille, songe, sommeil pro-

(1) LA VALLÉE POUSSIN, *Études*, p. 139, 144, 155 note 6 ; M. SHAHI-DULLAH, *Les chants mystiques de Kânha et de Saraha*. Texte indien, tibétain et traduction française, Paris, 1928, p. 13.

fond et « quatrième (turiya) état » de spiritualité absolue.

Si l'on pose en principe que l'union avec une femme permet de prendre conscience de la félicité ou béatitude supraterrestre du tout-un transcendant toute pluralité, cela suppose que l'aspirant au salut, qui tend vers la rédemption, s'associe une compagne qualifiée avec qui il parcourt le chemin menant à l'illumination. Les textes définissent nettement ce qui rend une femme apte à concourir à ce grand œuvre. Elle doit être belle et chère au sâdhaka ; on préconise pour elle un âge compris entre douze et seize ans, correspondant à celui du mariage en pays indien. Les légendes thibétaines disent souvent que d'après sa physionomie, d'après ses particularités physiques, toute femme laisse constater si elle est ou non particulièrement qualifiée pour remplir les fonctions de « vidyâ ». Il importe essentiellement qu'elle se soit familiarisée avec le savoir sacré, qu'elle observe les lois établies, qu'elle pratique le yoga et qu'un guru l'ait régulièrement consacrée. En revanche, pour ces unions spirituelles, on n'est pas lié par les prescriptions du système des castes, imparties dans l'Inde aux choix d'une épouse. D'après les documents, beaucoup de vidyâs appartenaient aux couches les plus basses de la population. Ceci doit bien correspondre à la réalité historique, car il est naturel que les yogis aient principalement trouvé là leurs compagnes.

Le mariage du sâdhaka avec la mudrâ s'accomplit en observant certaines formes extérieures, que les textes décrivent dans le détail. Je citerai comme exemple, en les résumant, les données du « hevajra sekaprakriyâ ». Il

y est question de quatre abhishekas, successivement conférés par le maître à son disciple. Dans le dernier cas au moins, la femme du guru et la vidyâ de l'élève sont présentes à la cérémonie. Le premier abhisheka n'est autre chose que le rite d'initiation décrit *supra*, p. 119 s. Ici, la fleur lancée sert à déterminer quelles forces magiques le disciple peut s'approprier. Après la consécration par l'eau de la cruche, par tiara, par vajra, par la cloche et par le nom, observances qui confèrent à l'impétrant le quintuple savoir, il reçoit un vajra et une cloche, qu'il est autorisé à conserver à perpétuité, comme expressions extérieures de la connaissance par lui reçue et de l'engagement spirituel par lui assumé. On le proclame alors futur bouddha et on lui fait savoir que l'ascèse ne conduit pas au but suprême. A cette « consécration du savoir » (vidyâ-abhisheka) se joint la « consécration de l'homogénéité » (a-vaivarnika-abhisheka), que le guru confère assis sur un trône, et qui comprend une ample explication des symboles du mandala. Vient ensuite la « consécration secrète » (guhya-abhisheka) : le maître se retire avec sa femme derrière un rideau ; il consacre sa compagne avec son vajra et fait pénétrer sa pensée de l'illumination dans l'âme de son élève en prononçant un mantra, que souligne un geste particulier : réunion de deux doigts, le majeur et l'annulaire. La conclusion se marque par l'abhisheka « du savoir de la connaissance » (prajnâ-jnâna) ; le guru amène au disciple la femme qui lui est destinée, et il l'exhorte à honorer cette épouse ainsi qu'à s'unir à elle.

La solennité s'accompagne de nombreux mantras,

gestes et méditations, qui symbolisent l'identification de l'homme à un bouddha et celle de la femme à un devî.

Des cérémonies de ce genre nous sont attestées, sous diverses formes, par les documents indiens et thibétains. Tantôt elles sanctionnent une alliance conclue pour toute la vie, tantôt elles visent un but particulier. Au Thibet (1), par exemple, il arrive qu'un guru ordonne à son élève, qui menait jusqu'alors une existence ascétique, de procréer un enfant, afin d'assurer la continuité de l'office du guru. L'élève et la jeune fille, choisie conformément à des règles déterminées, doivent alors se préparer à l'abhisheka durant plusieurs mois que remplissent leurs exercices spirituels. Cette union remplit-elle son but, c'est-à-dire un fils vient-il à naître, le disciple et sa vidyâ se séparent et recommencent à vivre en ascètes dans un couvent. Quant au mariage spirituel du yogî, il n'est pas destiné à procréer des enfants, mais uniquement à réaliser l'unité du transcendant ; c'est pourquoi une prescription expresse veut que le yogî ne perde de vue à aucun prix la pensée de son illumination, cette continuité pouvant s'obtenir à force de concentration spirituelle (2).

Pour que l'union de l'homme et de la femme remplisse la mission métaphysique qui lui est assignée, une condition nécessaire exige qu'elle s'accomplisse avec l'exacte connaissance de sa nature, dans des sentiments d'une moralité irréprochable, et en observant les formes sacramentelles qui font loi. Car, à défaut du savoir sacré, les

(1) A. DAVID-NEEL, *Meister und Schuler* (ci-dessus, p. 119, note), p. 31.

(2) *Subhâshitasangraha* Muston, V p. 20, 33 ; SHAHIDULLAH (ci-dessus, p. 158, note), p. 15, 17, 93. Cf. *Hathayoga-pradîpikâ*, III, 85-92 ; *Gheranda-Samhitâ*, III, 45-48 ; A. DAVID-NEEL, *Meister und Schüler*, p. 119 ; *Mîpam* (Leipzig, 1935), p. 110, note p. 295.

jouissances de l'amour ne représentent plus qu'un acte inséré dans le nexus causal des phénomènes, incapable de provoquer comme conséquence le sentiment du « grand plaisir » de l'être absolu. Les textes mettent donc en garde contre toute pratique incorrecte de cette action sainte, et ils assimilent les ignorants à des « bêtes bipèdes » qui n'ont rien de commun avec les sages.

Il n'est aucunement douteux qu'à faire ainsi des plaisirs érotiques un acte sacré, on contredisait radicalement les principes de toutes les écoles bouddhistes non shaktistes. En revanche, cette opinion ne se retrouve pas seulement chez les primitifs les plus divers, mais elle est attestée dans d'autres religions de civilisés, comme doctrine secrète de certains groupes. Aucune, assurément, n'a stigmatisé comme sacrilège et coupable la volupté inhérente à l'acte de la procréation, avec autant de rigueur que le christianisme (1), et néanmoins, à toutes les étapes de son histoire, se sont succédé des sectes enseignant, sous les formes les plus variées, une sanctification par le commerce charnel ; ceci s'observe depuis les écoles gnostiques des premiers siècles, en passant par les hérétiques du moyen âge, jusqu'aux libertins contemporains de la Réformation, à la « nouvelle église paulinienne » d'Amérique et aux sectes extatiques de la Russie. Il n'est donc pas surprenant qu'au sein du bouddhisme se soient également manifestées des tendances de cette sorte, d'autant plus que, de nature, l'Hindou attache une grande importance à la sexualité, et que dès l'époque de Mohenjo Daro se laissent discerner des pratiques cultuelles ainsi caractéri-

(1) SAINT AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XIV, 21-26.

sées, qui à la longue ne pouvaient rester sans influence sur le bouddhisme, toujours si souple pour s'adapter aux idées du temps.

III

LE RELATIF ET L'ABSOLU

Outre le culte shakti et la doctrine de la volupté sacrée, les ouvrages tantriques de la catégorie anuttarayoga contiennent d'autres éléments, fort nombreux, qui contrastent à l'extrême avec les prescriptions éthiques de tout le bouddhisme antérieur. Ainsi, dans le guhyasamāja (p. 120), lors d'un abhisheka, on communique au récipiendaire, comme exprimant une obligation commune à tous les bouddhas, un verset dont voici la traduction littérale : « Les êtres vivants, il te faut les tuer, la parole fausse, il te faut la prononcer, ce qui n'est pas donné, il te faut le prendre ; de même pour ce qui est de jouir des femmes. Par cette voie de diamant, on obtient la possibilité d'accéder à l'existence adamantine. Voilà le suprême samaya de tous les bouddhas. » Ailleurs on désigne comme favorisant l'obtention de siddhis : la consommation de la viande d'éléphant, de cheval, de chien, de bœuf, et... de la chair humaine (mahāmamsa, « grande viande », p. 26, 55, 98), l'usage de l'eau-de-vie (p. 130, 165), le commerce assidu des filles appartenant aux castes méprisées (p. 94). Mais le paradoxe est porté à son comble lorsque (p. 20), à la stupéfaction des bodhisattvas, le panbouddha soutient que peut atteindre la

suprême perfection celui qui se sera livré à l'inceste avec sa mère, sa sœur ou sa fille, voire avec la mère d'un bouddha.

On comprend que des textes de ce genre aient indigné à l'extrême les savants qui les lisaient. Voici ce qu'écrivait Burnouf, il y a un siècle : « La plume se refuse à reproduire des enseignements si détestables et si avilissants. » Quarante ans plus tard un Indien, Rajenda Lala Mitra, les appréciait en ces termes : « C'est ce que la perversité humaine a pu imaginer de plus révoltant et de plus affreux » ; on ne peut comprendre comment une religion aussi éminente que le bouddhisme a pu sanctionner de tels dogmes et usages véritablement « pestilentiels (1) ».

Ce qu'il y a là de plus étrange, c'est que ces textes, encore aujourd'hui hautement révéérés comme écritures saintes dans le Népal et au Thibet, en niant radicalement force préceptes bouddhistes, non seulement ne prennent pas en considération les vues religieuses qu'on trouve exprimées dans les mêmes recueils, mais vont occasionnellement jusqu'à s'y opposer. Ainsi, dans le *guhya-samāja*, on peut lire à la page 142 : « Puisse-t-on ne célébrer aucun office, ne réciter aucun texte sacré, ne façonner aucun mandala, et s'abstenir de louer et d'adorer le Bouddha, la doctrine et la communauté ! » Des sorties du même genre se retrouvent dans des textes on ne peut plus divers.

Il va de soi que, détachés de leur contexte et interprétés littéralement, de tels passages peuvent être compris dans un sens cyniquement matérialiste, sceptique et irré-

(1) E. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris, 1844, p. 558. R. L. MITRA, *Buddhist Literature of Nepal*, Calcutta, 1882, p. 261.

ligieux (1). Qui sait si, pratiquement, quelques hédonistes ne les ont pas ainsi traduits en actes ? Cependant, on ne saurait considérer dans l'ensemble le guhyasamāja comme exposant ce genre de théories. Ceci résulte des multiples développements ritualistes qu'il contient, comme aussi de la masse infinie des commentaires qui exposent ses doctrines du point de vue philosophique. Tsong-kha-pa, le réformateur du lamaïsme, a, pour sa part, composé un savant traité sur le guhya-samāja. Il attesta de la sorte que lui, grand militant du strict célibat, grand rénovateur de la discipline monastique, voyait dans ces textes un écrit sacré, inattaquable aussi bien sur le terrain de la morale que sur celui de la religion, en dépit de ses fragments si singuliers ; par conséquent, « même des individus corrompus ne sauraient en prendre prétexte pour assouvir de leurs mauvais instincts » (2).

Même si l'on admet que les doctrines exposées intentionnellement sous une forme paradoxale ne doivent pas être comprises symboliquement comme dans l'exemple cité ci-dessus, p. 75, elles s'expliquent suffisamment quand on se rappelle qu'elles s'adressent à des yogis. Elles veulent leur faire saisir l'immuable absolu qui se dresse derrière l'ensemble des phénomènes ; à cet effet, elles montrent que les lois morales, quelles qu'elles soient, ne sauraient revendiquer qu'une valeur relative et ne possèdent pas en soi une puissance contraignante.

La relativité de toutes ordonnances humaines : depuis

(1) EKAI KAWAGUCHI, *Three years in Tibet*, Adyar, 1909, p. 409 ss.

(2) E. OBERMILLER, *Mélanges chinois et bouddiques*, vol. III (1934-35), p. 335.

l'antiquité les philosophes n'ont cessé d'en faire l'objet de leurs considérations. Déjà les sophistes grecs, enseignaient ceci : « Tuer des amis et des concitoyens ne convient pas ; tuer les ennemis est recommandable. Les Massagètes abattent leurs parents à coups de hache et les mangent ; chez eux, la plus belle sépulture n'est autre que l'estomac de leurs enfants. Si quelqu'un procédait de la sorte en Hellade, il serait chassé du pays et condamné à errer, misérable, parce qu'il aurait commis un acte abominable, exécration... Si l'on invitait tous les hommes à rassembler en un certain point tout ce qui est inconvenant, condamnable, — ce que les individus tiennent pour tel, — puis, d'en extraire ce qui est recommandable — j'entends, derechef, ce que les individus apprécient de la sorte — il ne resterait bientôt plus rien, pas la moindre parcelle de quoi que ce soit ; on se serait tout partagé » (1).

Les partisans de la « doctrine moyenne » de Nâgârjuna se sont, eux aussi, convaincus que toutes les lois humaines ne peuvent avoir qu'une valeur relative, parce qu'elles ne remplissent leurs fonctions que par rapport à quelque chose d'autre. Tous les dharmas sont purs en eux-mêmes ; le bien et le mal ne résultent que des relations qui s'établissent entre eux. On ne saurait déterminer que l'espace occupé par une chose limitée ; l'espace du monde échappe à toute détermination.

Il y a plus. Nous avons vu (p. 32) que le tantrisme ne tient pas pour radicalement mauvaises en soi les passions qui animent la vie universelle, mais que, d'après

(1) *Sokralische Denker. Auswahl aus dem Ueberlieferten* von WALTER KRANZ, Berlin, 1939, p. 183.

lui, élevées à leur grandeur absolue, elles perdent ce qu'elles ont d'impur. En appliquant logiquement ce principe, les trois fautes capitales de tous les êtres épars dans le monde périssable se trouvent soumises à des tathāgartas déterminés, tout comme les éléments, les saisons, les couleurs, etc. Ce sont, en l'espèce : pour la haine (dvesha), le tathāgarta Akshobhya ; pour la convoitise (rāga), Amitābha ; pour l'aveuglement (moha), Vairocana. La même pensée, plus développée, amène à associer les cinq grands péchés aux cinq tathāgatas : le meurtre d'êtres vivants à Akshobhya, le vol de ce qui ne vous est pas donné à Vairocana, le commerce sexuel à Amitābha, le mensonge à Amogasiddhi, les outrages, etc. à Ratnaketu. Voici, très certainement, comment cela doit s'entendre : du point de vue de l'absolu, ces actions n'ont rien d'impur en soi ; comme l'eau, la terre, le feu, l'air et l'éther, elles sont à la base de l'existence individuelle. Si nous ne faisons mourir aucun être, nous-mêmes péririons d'inanition, nous ne pourrions même avancer d'un seul pas. Ne déroberions-nous pas à la brebis sa laine, nous ne pourrions nous vêtir. Si nous n'avions aucun rapport sexuel, plus de postérité. Si nous n'employions pas le langage du monde conventionnel des apparences, nous ne pourrions vivre en société. Nous abstiendrions-nous de toute parole rude ou blessante, etc., il ne nous serait jamais fait droit. Il est donc exact que, dans l'absolu, rien de tout cela ne constitue un péché ; cela le devient dans des conditions déterminées. La relativité de tous les rapports de parenté se trouve, d'ailleurs, mise en pleine lumière par la doctrine de la nouvelle-nnaissance : dans le samsāra qui n'a pas eu de commen-

cement, chaque être s'est trouvé vis-à-vis d'un autre dans la position de père, mère, frère, sœur, époux, épouse, fils, fille, etc. (1).

Ce n'est donc pas à commettre un crime que le « samaya de tous les bouddhas », cité plus haut, exhorte le fidèle quand il lui dit : « Tu dois tuer tous les êtres vivants. » Il se borne à constater qu'on peut en venir là, parce que les préceptes ne valent que dans certaines conditions déterminées. Deux exemples fameux dans l'histoire sainte du bouddhisme montrent que les grands crimes eux-mêmes n'empêchent pas leurs auteurs de parvenir à la rédemption, si du moins on en possède la condition, j'ai nommé la connaissance. Devadatta, qui provoqua un schisme dans la communauté et qui poursuivait le Bouddha pour l'assassiner, fut assurément châtié de ses crimes en enfer ; mais, ainsi prophétise le « lotus de la bonne loi » (chapitre 11, 46 s.), il obtiendra néanmoins la dignité de bouddha après que sa purification aura duré autant qu'un éon. Même au cours d'une seule existence, le salut est assuré à quiconque est alors parvenu au suprême savoir : le voleur Angulimâla, d'après le canon pali, obtint déjà de son vivant l'impérissable sainteté d'un arhat.

La théorie selon laquelle la « marche dans la passion » (râga-caryâ) conduit à l'illumination remonte, en dernière analyse, à cette idée : l'homme animé par la passion possède seul en lui-même l'impulsion qui lui permet d'ambitionner la rédemption et de l'atteindre. Il n'en va pas de même de l'individu inerte, obtus, indifférent, incapable de prendre parti. De même qu'un miroir sali

(1) *Samyutta*, 15, 14 ss.

ne redevient net que si on le frotte avec du sable, de même une passion ne peut être supprimée que par une autre passion. Un bloc de fer tombant dans l'eau y disparaît, englouti. Mais si on l'a convenablement travaillé, on en fait un bateau qui flotte et transporte des passagers. Tout revient donc à reconnaître la véritable nature des passions et à les orienter vers le but suprême ; elles assurent dès lors la guérison, tout comme tel poison en lui-même dangereux fait recouvrer la santé à un malade. L'homme quelconque sera tué, d'un coup de trompe, par l'éléphant passionné ; le yogi, non, pas plus que l'expérimenté mahaut (1).

Pour apprécier les déclarations délibérément paradoxales et obscures des textes tantriques, il ne faut pas oublier non plus de tenir compte de ceci : beaucoup de leurs allusions ne sont pas destinées à s'appliquer « dans la réalité » (*tattvena*) ; elles doivent seulement être méditées, sans sortir du domaine abstrait de la pensée. Ainsi le *guhyaśamāja* (p. 56) enseigne expressément qu'il suffit de se représenter la consommation de la viande d'éléphant, etc., pour s'affranchir, par cet exercice de méditation, des préceptes conventionnels et pour en reconnaître la relativité. De même, la pratique du commerce sexuel ne doit souvent se produire que dans les actes médités. Un exemple s'en trouve dans le rituel de *Kālacakra* mentionné ci-dessus, p. 138. Le vase de consécration, que les lamas balancent de tous les côtés symbolise, d'après F. Lessing, la *shakti* (thibétain : *rig-ma*) qui consacre ; « les oscillations signifient qu'elle embrasse

(1) *Cittavishuddhi-prakarana*, J. A. S. B., 67 (1898), p. 179. *Subhāshitasangraha*, Museon, 5 (1904), p. 259.

en esprit chacun des récipiendaires, pour qu'ils participent désormais à sa puissance secrète (thibétain : dbang). »

Tous les textes anuttarayoga ont pour principe la théorie selon quoi il existe aucune prescription morale ou rituelle également obligatoire pour *tous*, puisque des gens de capacité et de culture spirituelles différentes ont besoin de directions adaptées à leurs cas particuliers ; donc, ces directions sont, elles aussi, diverses. Il n'y a dès lors rien d'illogique à trouver dans tous ces écrits différents devoirs prescrits aux croyants suivant qu'ils sont doués médiocrement, moyennement ou puissamment, débutants ou adeptes. Mantras, mudrâs, méditations, mandalas et actes cultuels du genre le plus varié n'ont qu'une valeur relative, comme moyens de salut, à utiliser afin d'atteindre la perfection, pour autant qu'ils aident l'homme qui tend vers l'absolu, à reconnaître progressivement la vanité du monde trompeur, et qu'ils éveillent en lui la conviction du néant de toute pluralité, lui-même étant identique à tous les bouddhas et à tous les dieux. Ils ne présentent en soi aucune valeur pour le yogi qui veut saisir le « vide éclairant » comme base dernière, au delà de toute différence entre bon et mauvais, entre plaisir et souffrance. C'est pourquoi il peut renoncer à pratiquer tous les rites extérieurs. Pour le même motif, on lui prescrit de n'accorder aucune attention à toutes les contradictions. De même que, libéré des prescriptions alimentaires et des lois sociales, il est autorisé à jouir sans scrupule de tous les agréments de la vie, de même, pour mettre à l'épreuve son égalité d'humeur, il lui faut s'habituer à en expérimenter sans aversion les éléments

fâcheux ou détestables, par exemple s'il traverse un champ où gisent des cadavres, s'il absorbe des immondices, etc. En s'exerçant longuement à la contemplation, il arrivera à supprimer toutes distinctions produites par des facteurs relatifs. « En face de son ennemi il se comporte comme en face de lui-même ; sa fille s'identifie pour lui à son épouse ; à ses yeux une courtisane ne diffère pas de sa mère, ou une femme de haut rang d'une mendicante ; une peau de bête équivaut à une étoffe de soie, une paille à un joyau, du vin à de l'urine, de la crotte à des mets succulents, le relent de choses impures à la senteur du camphre, des propos méprisables à un chant de louange, Indra à Rudra, le jour à la nuit, ce qu'il voit à un rêve, le présent au passé, la souffrance à la joie, son fils à un vaurien, le ciel à l'enfer, le bien au mal (1). »

Cette explication de la toute-unité, poussée jusqu'aux dernières conséquences pratiques, contredit à l'extrême, en théorie, la doctrine du Bouddha qui statuait une distinction catégorique entre dharmas (facteurs) salutaires et dharmas pernicioeux, et qui rejetait la théorie de certains ascètes croyant trouver le nirvâna réalisé en jouissant de ce qui tombe sous les sens, et s'acheminer vers le salut en n'observant pas les règles de la bienséance, en consommant des choses impures, etc. (2). En revanche, on se rapproche ainsi des sectes shivaïtes, de nombreux sufis musulmans, des antinomistes gnostiques, des Amabriciens, des Alumbrados espagnols, ou encore des partisans de Quintin et d'Antoine Pocquet, ces panthéistes

(1) *Pancakrama*, texte sanscrit éd. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Gand et Louvain, 1896, 6, 30 ss.

(2) *Dīgha*, 1, 3, 20 ; 8, 14.

spiritualistes qui voyaient l'activité divine dans le bien comme dans le mal (1).

Le vajrayâna avait toujours soutenu que les facteurs de l'existence dont le concours produit le monde des phénomènes étaient, de par leur véritable nature, aussi irréels qu'une fantasmagorie ou un mirage. En appliquant la théorie de l'illusion à tout ce qui diffère du « vide », concevable seulement lorsqu'on a surmonté toute dualité, il manifeste que ses bouddhas et autres dieux, ses doctrines et ses rites devaient leur origine à la pensée captive de l'erreur pluraliste, et que pour quiconque s'est élevé à un point de vue supérieur, tout cela se dissout, s'anéantit. Or, du même coup, il laisse voir en lui-même un « véhicule » uniquement utile pour aplanir le chemin du salut à qui en fait usage, mais cessant de répondre à un besoin dès l'instant où ce but sera atteint. A cet égard, il tombe d'accord avec une parole du Sublime, qui compare sa propre doctrine à un bateau, nécessaire uniquement pour parcourir l'océan de l'existence, mais qu'on ne traîne plus derrière soi quand on a touché terre au point de destination (2).

(1) NISSEL, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Neue Folge, XI (1929), p. 66 ss.

(2) *Majjhima*, 22 (I, p. 134). Voir ci-dessus, page 90, note.

EXPLICATION DE QUELQUES EXPRESSIONS D'ORIGINE ÉTRANGÈRE

- Adepté** : individu qui « a atteint » la compréhension d'une doctrine secrète, maître consacré.
- Bonze** : désignation des prêtres bouddhistes en Extrême-Orient, dérivée du japonais « bôzu ».
- Brahmâ (le)** : l'un des principaux dieux indiens.
- Brahma (le)** : dans la philosophie des Hindous, l'éternel et tout-unique principe du monde, fondement de tout ce qui existe.
- Entité** : être.
- Esotérique, ésotérisme** : doctrine réservée à un cercle « intérieur » d'initiés, et qu'eux seuls saisissent. Contraire : exotérique, doctrine destinée à « ceux qui se tiennent à l'extérieur », compréhensible pour tous.
- Hédonisme** : doctrine qui fait du plaisir des sens le but suprême de la vie humaine.
- Hiérophante** : prêtre qui « montre ce qui est saint ».
- Hypostase** : proprement, couche inférieure, substance. Application de la notion de substance à ce qui n'est pas substantiel, c'est-à-dire concrétisation d'une qualité, d'une notion.
- Jainisme** : la religion des Jâinas, adhérents à une secte indienne, qui vénéraient en Mahâvîra, contemporain du Bouddha, leur prophète (Tîrthankara).
- Karma** : littéralement, en sanscrit, « faire, acte ». Puis : le sort obtenu par les actions d'une existence, et venant au jour dans une existence nouvelle.
- Magie** : pratiques des sorciers.
- Méditation** : considération réfléchie, absorption spirituelle.
- Mystagogue** : le maître « introduisant dans les secrets ».
- Néophyte** : le nouvel initié aux mystères (en grec, littéralement : le nouveau planté).
- Pali** : dialecte du moyen âge indien. Les écritures saintes d'une école du « petit véhicule », florissante aujourd'hui encore à Ceylan et dans l'Inde transgangaïque, sont rédigées en pali.
- Pandit** : désignation d'un savant indien formé d'après la tradition indigène.
- Pan-en-théisme** : doctrine qui professe que « tout est en Dieu ». Dieu n'est pas seulement le fondement premier du monde, caché en lui, mais, comme personnalité, il s'élève au-dessus

Col-
26/2/75

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY,
NEW DELHI

Catalogue No.

Author—

Title—

Borrower No.

Date of Issue

Date of Return

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.